

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT



10017033478

BS
2785
B45
1909

GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

DIE EPISTEL DES HEILIGEN JAKOBUS

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

DR JOHANNES EVANG. BELSER,
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT ZU TÜBINGEN.

MIT APPROBATION DES HOCHW. HERRN ERZBISCHOFS VON FREIBURG.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.

1909.

BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

Bauer

DIE EPISTEL
DES HEILIGEN JAKOBUS.

BS
2785
B45
1909

DIE EPISTEL DES HEILIGEN JAKOBUS

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

DR JOHANNES EVANG.^{ELIST} BELSER, 1850-1916.

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT ZU TÜBINGEN.

MIT APPROBATION DES HOCHW. HERRN ERZBISCHOFS VON FREIBURG.



FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.

1909.

BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 16 Ianuarii 1909.

± Thomas, Archiepps.

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort.

Die Schicksale der Jakobusepistel sind bekannt. Erfreulicherweise ist in neuerer und neuester Zeit das Bestreben unverkennbar, an die Stelle der herben und harten, einseitigen Urteile eine gerechtere Würdigung treten zu lassen. Es ist in dieser Beziehung wirklich sehr viel geschehen. Das christliche Altertum seinerseits hat mit feinem Takt das Schreiben des Jakobus zu den *ἐπιστολαὶ καθολικαί* gerechnet; es verdient diesen Namen. Denn einmal setzt der Autor einen großen katholischen Leserkreis voraus; sodann behandelt er allgemeine Fragen von der größten Bedeutung für das Christenleben aller Zeiten. Im Hinblick darauf hat der Verfasser des nachfolgenden Kommentars in seinen Vorlesungen über die Epistel immer wieder Worte der Ermunterung zu späterem fleißigen Gebrauch des Inhalts in Predigt und Katechese einfließen lassen; man muß wirklich bedauern, daß die Verwertung vielfach noch mangelhaft ist, und doch drängt sich der religiös-sittliche Gehalt dem Lehrer des christlichen Volkes gerade in unsern Tagen mit Macht auf: die Didaskalien des Jakobus in den drei Abschnitten (2, 1—3, 12) bilden eine gesunde, kräftige Medizin zur Heilung mannigfacher Gebrechen und Krankheiten der Zeit. Trotzdem wollte nicht geradezu eine praktische Erklärung der Epistel gegeben bzw. unmittelbare und direkte Anleitung zur Verwendung des Lehrgehaltes mit der wissenschaftlichen Exegese verbunden werden; beide Ziele lassen sich gleichzeitig doch nicht gut erreichen. Wenn unsere jungen Theologen durch eine gründliche Erklärung Sinn und Geist der Unterweisungen des Jakobus erfaßt haben, dürfte es ihnen ohne außerordentliche Mühe gelingen, auch dem christlichen Volk in der rechten Art die hier gebotenen Schätze der göttlichen Wahrheit zu erschließen. Vielleicht hat der Autor des Buches die Erreichung dieses Zieles in etwas erleichtert, indem er bestrebt war, sich und andern klar zu machen, wie Jakobus die Aufgabe des volkstümlichen Seelsorgers erfüllt und als ein Mann und Heiliger aus dem Volke heraus das Volk christliche Lebensweisheit mit bewunderungswürdigem sitt-

lichen Ernste gelehrt hat. Wenn es nicht gelungen ist, allen Anforderungen zu genügen, so möge man nicht vergessen, daß es sich um das tiefsinnige Erzeugnis eines vom göttlichen Geiste getragenen Mannes handelt und daß die Gedankentiefen desselben im Sinne der Erschöpfung zu durchmessen wohl kaum jemals ganz gelingen wird. Nur ein Beitrag wollte geliefert werden zum Verständnis der ganz eigenartigen Epistel; die aufgewandte Mühe wäre reichlich belohnt, wenn das Interesse für das gedankenreiche Produkt, besonders für die von dem Herrnbruder, dem Schüler und Zeugen Christi, dem vollkommenen Meister in der Selbstzucht, 3, 1—12 gegebene Ausführung bei den Theologen von Beruf wie bei den praktischen Seelsorgern neu belebt würde.

Tübingen, am Feste des hl. Chrysostomus 1909.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	v
Einleitung	1
1. Die Person des Verfassers	1
2. Die Leser	8
3. Die Abfassungszeit	11
4. Die Zustände des Leserkreises	13
5. Die Disposition der Epistel	19
6. Der Lehrgehalt und die Lehrweise der Epistel	22
7. Der Sprachcharakter der Jakobusepistel	25
8. Exegetische Literatur	26
§ 1. Die Grußüberschrift. 1, 1	28
§ 2. Ermahnung zum geduldigen Ausharren in Prüfungen und zu vertrauens- vollem Gebet um Weisheit. 1, 2—8	35
§ 3. Gottesdienst und Weltdienst. 1, 9—27	49
§ 4 ¹ . Richtschnur beim Urteilen über den Nächsten soll nicht weltliche Rück- sicht, sondern nur Gottes Gesetz sein. 2, 1—13	92
§ 5. Das Handeln gegen den Nächsten oder die Betätigung barmherziger Liebe. 2, 14—26	118
§ 6. Notwendigkeit strenger Zügelung der Zunge. 3, 1—12	136
§ 7. Die wahre und falsche Lebensweisheit. 3, 13—4, 12	152
§ 8. Verurteilung des Weltdienstes. 4, 13—5, 6	174
§ 9. Abschließende Ermahnungen. 5, 7—20	184
Lateinische Übersetzung des Jakobusbriefes im Codex Corbeiensis	206
Namen- und Sachregister	211

¹ Seite 92 unrichtig § 3 statt § 4; die folgenden Paragraphen sind dementsprechend zu ändern.

Einleitung.

1. Die Person des Verfassers.

In der Grußüberschrift führt sich der Verfasser ein als „Jakobus, Gottes und des Herrn Jesu Christi Knecht“. Welcher von den im NT vorkommenden, mit dem Namen Jakobus bezeichneten Männern dürfte damit gemeint sein? Sicher nicht Jakobus, der Bruder des Johannes, der Sohn des Zebedäus. Denn dieser wurde im Jahre 42 durch Herodes Agrippa enthauptet (Apg 12, 2; vgl. dazu meinen Kommentar S. 153; Einleitung² 176 f; vgl. ferner Harnack, Die Apostelgeschichte 36 f). Wenn man nämlich die Epistel auch sehr frühe ansetzt, so ist doch die Abfassung vor dem Jahre 42 nach ziemlich einheitlicher Anschauung ausgeschlossen. Darum wird man den Blick auf Jakobus, den Bruder des Herrn (Gal 1, 19 u. 2, 9) richten müssen. Diesen nennt Eusebius (Kg. 2, 23 u. 24) als Verfasser des ersten unter den katholischen Briefen (vgl. Hieronymus, De vir. ill. 2). Nach Hegesipp (bei Eusebius, Kg. 2, 1 u. 7, 19) und Klemens A. (bei Eusebius, Kg. 1, 1; vgl. ebd. 3, 22; 4, 5) hat er von der Himmelfahrt des Herrn an bis zu seinem Tode den bischöflichen Stuhl in Jerusalem eingenommen. In neuerer und neuester Zeit nehmen denn auch so ziemlich alle Gelehrten, welche unsere Epistel dem apostolischen Zeitalter zuweisen, Jakobus, den Bruder des Herrn, als den Verfasser an. Meinungsverschiedenheit besteht nur darüber, ob dieser Jakobus mit dem in den vier Apostelverzeichnissen (Mt 10, 3. Mk 3, 18. Lk 6, 15. Apg 1, 13) angeführten Apostel, dem Sohn des Alphäus, identisch sei oder nicht. Auf protestantischer Seite wird die Frage nach der Identität insgemein in verneinendem Sinne beantwortet; eine Ausnahme macht Burger in seinem Kommentar zum Jakobusbrief (zweite Aufl. S. 127); auf katholischer Seite wird sie meist bejaht, doch nicht von Schegg, welcher Jakobus, den Bruder des Herrn, von dem Apostel, dem Sohn des Alphäus, unterscheidet (Jakobus der Bruder, des Herrn [1889]). Man wird kein Recht haben, die Unbefangenheit der Forschung bei den Bestreitern der Identität irgendwie in Zweifel zu ziehen. Es sind

achtungswürdige Argumente, welche sie zur Begründung ihrer Ansicht vorführen. Immerhin dürften die Gründe für die andere Anschauung von der Identität überwiegen. Dieselben liegen einerseits in einzelnen Angaben der paulinischen Briefe, anderseits in der Darstellung der Apostelgeschichte. Was erstere betrifft, so will auf Gal 2, 9 kein Gewicht gelegt werden. Wenn dort Paulus den Jakobus, den Bruder des Herrn (1, 19), noch vor Petrus und Johannes, diesen beiden andern „Säulen“, nennt, so folgt allerdings daraus nicht mit Notwendigkeit, daß er ihn ebenso wie den Petrus und Johannes als Apostel im engeren Sinn ansieht; die Aufzählung des Jakobus an erster Stelle und die Betonung der Tatsache, daß gerade er durch Handschlag sein Einverständnis mit dem Lehrstandpunkt des Paulus zum Ausdruck gebracht habe, findet ihre Erklärung sehr wohl durch die Annahme, daß der Völkerlehrer den Galatern gegenüber sagen wollte: sehet, eben der Mann, welcher von meinen Gegnern, den in mein Arbeitsfeld eingedrungenen falschen Brüdern, als Hauptsäule des Christentums gefeiert und emporgehoben wird, hat in Jerusalem an meiner Lehre nicht gerüttelt, sondern sie als tadellos bezeichnet. Es ist ohne weiteres begreiflich, daß Jakobus, der leibliche Verwandte des Herrn, der Lenker und Leiter der Kirche in Jerusalem, wegen seiner Gesetzestreue den einseitigen Judenchristen als Ideal galt und als Vertreter des echten Evangeliums dem Paulus gegenübergestellt wurde. Darum möge von dieser Stelle im Galaterbrief abgesehen, aber die andere, 1, 19, um so mehr berücksichtigt werden. Unter Philologen kann doch eigentlich im Ernst keine Debatte hinsichtlich der Übersetzung entstehen. Dieselbe muß lauten: einen andern der Apostel sah ich nicht, außer Jakobus, den Bruder des Herrn. Danach liegt die Aussage seitens des Paulus vor: bei meinem Besuch in Jerusalem, drei Jahre nach meiner Bekehrung, traf ich aus der Zahl der Apostel neben Kephas bloß noch einen zweiten, nämlich Jakobus, den Bruder des Herrn. Dieser gehörte demnach zu der Zahl der Apostel (vgl. Die Selbstverteidigung des hl. Paulus im Galaterbriefe [1896] 34 f.). Manche Theologen wollen anders auslegen und durch Ergänzung etwa den Sinn finden: abgesehen von Petrus sah ich keinen Apostel und auch sonst keine der hervorragenden Persönlichkeiten der Urkirche außer Jakobus. Man wird über derartige gemachte und gekünstelte Auslegungsversuche schließlich doch zur Tagesordnung übergehen müssen, wie das teilweise ausgesprochen wird (z. B. Handkommentar zum NT II, 2, S. 14). Nur dadurch will man noch die in Gal 1, 19 liegende Beweiskraft zu nichte machen, daß man sagt, von Paulus werde daselbst Jakobus allerdings als Apostel bezeichnet, aber nur als Apostel im weiteren

Sinn. Indes ist dies sicher völlig verfehlt; denn 1, 17 redet Paulus von denen, die vor ihm Apostel gewesen. Hier meint er doch gewiß die eigentlichen Apostel oder die Urapostel. Mit diesen gerade vergleicht er sich im ganzen Abschnitt des Briefes und legt seine Gleichwertigkeit mit denselben dar. Zu dem nämlichen Resultat kommt man durch Beiziehung von Apg 9, 27: Barnabas führte den Paulus bei der Gal 1, 19 berichteten Anwesenheit in Jerusalem zu „den Aposteln“, wo die Apostel im engeren Sinn, zweifelsohne Petrus und Jakobus, gemeint sind. Die mit Genauigkeit geprüfte Stelle 1 Kor 15, 5—7 legt gleichfalls eine Identifizierung des Herrnbruders Jakobus mit dem Apostel dieses Namens, dem Sohn des Alphäus, nahe. Dort berichtet Paulus: der Auferstandene erschien dem Jakobus, dann sämtlichen Aposteln. Man anerkennt in der Regel, daß Paulus hier den Herrnbruder und Leiter der jerusalemischen Gemeinde im Auge hat. Wieder gesucht ist eine Interpretation, die in der Übersetzung geboten wird: Christus erschien dem Jakobus, darauf den Aposteln, und zwar diesen in ihrer Gesamtheit. Nach dem Wortlaut kann man nur übersetzen: der Auferstandene erschien dem Jakobus allein, dann sämtlichen Aposteln zusammen, wodurch Jakobus so gut als ganz ausdrücklich Apostel genannt wird (vgl. Die Selbstverteidigung 35). Man beachte wohl zuerst (V. 5): er erschien dem Kephas, dann den Zwölfen; jetzt V. 7: er erschien dem Jakobus, dann den Aposteln allen zusammen. Des Jakobus Verhältnis zu allen Aposteln ist doch das nämliche wie das des Kephas zu den Zwölfen; ἀπόστολος ist in der engeren, technischen Bedeutung zu nehmen, ebenso wie Röm 16, 7¹. Der Völkerlehrer meint sicherlich die Erscheinung am Tage der Himmelfahrt, wie Lukas Apg 1, 4 ff. Blicken wir jetzt auf die Darstellung der Apostelgeschichte. Da begegnen wir 12, 17; 15, 13 ff; 21, 18 einem Jakobus, der zwar nicht dem Worte, aber doch dem Sinne nach als Bischof oder als Leiter der Gemeinde in Jerusalem gezeichnet ist, über dessen Identität mit Jakobus, dem Bruder des Herrn (Gal 1, 19; 2, 9 u. 12), ein Zweifel als unmöglich erscheint. Wenn Lukas den Mann schlechtweg als Jakobus einführt, so wird man angesichts der sonstigen Genauigkeit des Schriftstellers nur die Ansicht hegen können, daß er damit den zweiten von den 1, 13 genannten Jakobi, den Sohn des Alphäus, den dem Apostelkollegium angehörigen Jakobus meint. 12, 2 berichtet er ja den Tod des 1, 13 zuerst

¹ Eigentümlicherweise macht Bruders (Die Verfassung der Kirche 346f) die Bemerkung: vielleicht dehnt sich der Name (ἀπόστολος) auch 1 Kor 15, 7 noch auf andere als die Zwölfe aus.

genannten Jakobus, des Bruders von Johannes. Man muß das Verfahren des Evangelisten ein in allweg korrektes nennen, wenn er bald darauf (12, 17) wieder einen Jakobus einführt, und zwar ohne jede nähere Bezeichnung, da der Leser unwillkürlich sich sagt, das ist eben von den zwei Jakobi der überlebende, der zweite von den 1, 13 Genannten (vgl. Kommentar zur Apg. 155). Undeutlich, ja irreführend wäre es, falls Lukas einen ganz neuen, den Lesern noch unbekannten Mann auf der Bildfläche zeigen würde. Man wende nicht ein, daß er in den ersten Kapiteln seines zweiten Werkes auch den Petrus und Johannes ohne nähere Angaben habe auftreten lassen als seinen Lesern eben durch mündliche Unterweisung bekannte Persönlichkeiten: er hat sie vielmehr erstmals 1, 13 im Apostelkatalog namhaft gemacht, und von da ab nennt er sie ohne weitere Charakterisierung. Ebenso liegt die Sache mit den beiden Trägern des Namens Jakobus. Wenn der Verfasser der Jakobusepistel bei der Selbsteinführung 1, 1 sich mit „Jakobus“ begnügt, so war sein Gedanke wohl der: es bedarf keiner Umständlichkeit, um mich den Lesern kenntlich zu machen, denn der andere in der Reihe der Apostel genannte Jakobus ist mit Tod abgegangen. Als Sohn des Alphäus oder Klopas, eines Bruders Josephs und einer „andern Maria“ (Mt 27, 61. Mk 15, 40; 16, 1. Lk 24, 10 und Jo 19, 25), war Jakobus ein Vetter Jesu, als welchen ihn Hegesipp (bei Eusebius, Kg. 2, 23; 4, 22, 4—5; 3, 32, 6; vgl. dazu Einl.² 640 f) ausdrücklich bezeichnet. Das Martyrium desselben setzt derselbe Hegesipp unmittelbar vor den Ausbruch des Krieges des Vespasian, Josephus wohl richtiger ungefähr ins Jahr 62. Aber warum verschwieg Jakobus, wenn er Verfasser der Epistel ist, den Aposteltitel? Das ist keineswegs befremdlich. Es hat auch Paulus sich keineswegs in allen Briefen im Eingang als Apostel eingeführt; ebenso wenig tat dies Johannes. Demut und Bescheidenheit veranlaßten solches Nichtnennen, ebenso wie die Unterdrückung des ehrenden Beinamens eines Bruders des Herrn. Wenn Eusebius die Epistel dem Jakobus, dem Bruder des Herrn, zuschreibt (Kg. 2, 23), hinsichtlich der Authentizität aber Bedenken äußert, so waren diese, wie die Schlußnotiz seiner Ausführung zeigt, nicht tiefer begründet. Der Kirchenhistoriker ist über die Träger des Namens Jakobus in der apostolischen Zeit zu keiner Klarheit gekommen. 2, 23 teilt er aus Hegesipp mit: der erste Leiter der Gemeinde in Jerusalem wurde mit dem Beinamen „der Gerechte“ ausgestattet zur Unterscheidung, da viele den Namen Jakobus trugen. 2, 1 dagegen führt er aus: der eine hatte den Beinamen „der Gerechte“ und wurde von der Spitze des Tempels herabgestürzt und von einem Walker mit einem Prügel

totgeschlagen; der andere ist derjenige, welcher enthauptet wurde. Augenscheinlich zweifelte Eusebius an der Zugehörigkeit jenes ersten Jakobus zu dem Apostelkollegium, und darin gründete dann sein Zweifel betreffs der Echtheit des Briefes. So wird sich auch das Verfahren in der Peschito erklären. Dort wird der von Herodes Agrippa enthauptete Jakobus, der Bruder des Johannes, als Verfasser der Epistel genannt. Da viele den Bruder des Herrn nicht für einen Apostel hielten, legte man das Schreiben dem Zebedäussohn bei; auch die altlateinische Übersetzung des Cod. Corb. trägt die Unterschrift: *epistola Iacobi, filii Zaebedei*.

Innere Gründe bestätigen in hohem Grade die Annahme einer Abfassung des Schriftwerkes durch Jakobus, den Bruder des Herrn, welchen man unbedenklich zugleich Apostel nennen darf. Die Autorität, mit welcher der Verfasser spricht, die Gewalt seiner Persönlichkeit, seine Vertrautheit mit dem Alten Testament, seine Stellung zum Gesetz, all dies stimmt völlig zu dem, was wir über den Herrnbruder Jakobus aus der Schrift, den Vätern und Schriftstellern der alten Kirche und aus Josephus wissen. Freilich, wenn die Hypothese Anrecht auf Berücksichtigung verdiente, daß uns in dem Schriftstück ein von einem Juden Jakobus für seine Brüder in der Diaspora geschriebenes jüdisches Produkt vorläge (Spitta, *Der Brief des Jakobus, zur Geschichte und Literatur des Urchristentums* II 1 ff), dann müßte Jakobus, der Bruder der Herrn, aus der Erörterung verschwinden. Aber diese Hypothese hat eine zutreffende Widerlegung gefunden. Am meisten hat sich auf protestantischer Seite in einer einläßlichen Rezension Haupt hervorgetan (*Stud. u. Krit.* 1895, 747 ff), indem er in gründlicher Auseinandersetzung zeigt, wie der Urheber der Theorie sehr viele Beziehungen auf Christliches ignorierte, dann aber positiv den Gedankenkreis des Briefes als im weitesten Umfang mit dem Gedankenkreis Jesu zusammenfallend nachwies. Die nachfolgende Erklärung ist darauf eingerichtet, die zahlreichen Anklänge von Ausführungen der Epistel an Worte Jesu namhaft zu machen und zu demonstrieren, wie die ganze Höhenlage des Briefes im Durchschnitt dieselbe ist, wie jene, die wir in den Reden Jesu finden. Dabei soll gewiß die andere Seite nicht in den Hintergrund gedrängt, sondern nachdrücklich betont werden: der Verfasser der Epistel lebt im AT, ist nicht bloß mit den Sprüchen und Vorbildern, sondern auch mit dem Geist desselben vertraut, so daß seine Redeweise von Anfang an durchweg an die Proverbien, Psalmen und Propheten erinnert. Aber gerade hier ist auch sofort das entschiedene Hinausgehen über alttestamentliche Anschauungen zu erwähnen, die Auffassung des mosaischen Gesetzes nach seinem

ewigen sittlichen Gehalt als des „νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας“ (1, 25). Der Autor präsentiert sich im Einklang mit der im ganzen immerhin glaubwürdigen Charakterzeichnung des Jakobus durch Hegesipp (bei Eusebius) als Mann, der bei dem Leser Bewunderung erweckt infolge seiner gesetzlichen und christlichen Gerechtigkeit. Was aber schließlich einzig imponiert, ist die Reinheit und Vollkommenheit der sittlichen Anschauungen des Verfassers, die nur auf dem Grund der Predigt Jesu möglich war. Merkwürdig, daß nicht wenigstens die Ausführungen in Kap. 3 die Epistel gegen jene Losreißung vom christlichen Grunde bewahrt haben, die Ausführungen über die Zungensünden, die nicht bloß echt christlich sind, sondern, wie jeder feinfühligste Leser auf Grund der äußeren und inneren Erfahrung empfindet, über das Gemeinchristliche hinausgehen und der Lebensführung ein ideales Ziel stecken. Man wird den Sachverhalt zutreffend beurteilen, wenn man sagt: in der Denkart des Verfassers offenbart sich israelitische und neutestamentliche Frömmigkeit. Die religiöse Art und Richtung des Mannes tritt gerade darin in unvergleichlicher Weise hervor, daß er der alten Religion nahe und verwandt bleibt und doch als ein energischer Christ und apostolischer Lehrer voll Kraft auftritt. In dieser Beziehung ergibt sich nirgends ein Anstand. Hier nur noch die Bemerkung: wenn wir lediglich auf Grund von Erwägungen, die aus einer unbefangenen Prüfung mehrerer Abschnitte der Paulusbriefe und einzelner Stellen der Apostelgeschichte resultieren, als den Verfasser der Epistel Jakobus, den Bruder der Herrn und Apostel, ansehen, so machen wir keineswegs die Schätzung des Inhaltes von der Auffassung betreffs der Apostelwürde Jakobi abhängig. Auch wenn der Verfasser, Jakobus der Gerechte, nicht dem Kreis der Zwölfe angehört hätte, würden wir in dem Brief ein hochbedeutsames Geschichtsdenkmal der ersten christlichen Zeit erkennen. Jakobus, der Bruder des Herrn und erster Bischof von Jerusalem, dieser unmittelbare Augenzeuge, diese Säule der Urkirche, wäre uns Autorität genug, selbst wenn der unterscheidende Vorzug eines Apostels im engeren Sinn ihm nicht zugeschrieben werden dürfte. Freilich hat die schon im Altertum vertretene Ansicht betreffs der Nichtzugehörigkeit des Herrnbruders zum Apostelkollegium ein Hindernis für die Anerkennung der Epistel gebildet. Die Kanonizität war in der alten Kirche bedingt durch die Überzeugung von der apostolischen Abkunft eines Schriftstückes. Da in dieser Richtung beim Jakobusbrief Zweifel eintraten, stand dieser Umstand der Anerkennung im Weg. Wenn Theodor von Mopsveste den Brief verworfen hat, angeblich weil hier Job als Vorbild der Christen hingestellt werde, so dürfte in Wirk-

lichkeit die Verwerfung daher rühren, weil Theodor den Jakobus nicht für einen Apostel hielt. Dazu gesellte sich vielfach eine Verkennung der Lehreigentümlichkeit der Epistel, da man in ihr eine Polemik gegen die paulinische Lehre finden wollte; der infolge davon entstandene Anstoß führte zu Zweifeln an der Authentie.

In diesen Tagen erhebt in der eben besprochenen Frage Mader seine Stimme (Bibl. Zeitschr. VI, 4, S. 393—406). Wie Schegg bestreitet er die Zugehörigkeit des Herrnbruders Jakobus zum Apostelkollegium; er geht aber weiter und bestreitet auch die Abfassung der Jakobusepistel durch den Herrnbruder und schreibt dieselbe dem von letzterem angeblich verschiedenen Apostel Jakobus, Alphäi Sohn (Apg 1, 13) zu, welchen er als den im zweiten Teil der Apostelgeschichte genannten Vorsteher oder Bischof von Jerusalem ansieht; eben dieser sei auch Gal 2, 9 gemeint. Was nun zunächst ersteren Punkt (der Herrnbruder Jakobus kein Apostel) betrifft, so dürfte wohl kaum jemand in Abrede ziehen, daß Jo 7, 3 ff und Apg 1, 14 anzudeuten scheinen, die sog. Brüder des Herrn hätten eine besondere Gruppe gebildet, die dem Apostelkollegium gegenübergestellt werde. Auch 1 Kor 9, 5 zwingt keineswegs zu der Ansicht, daß wenigstens ein Teil der Herrnbrüder Apostel gewesen seien. Aber die Untersuchung der ganzen Frage ist wesentlich bedingt durch Gal 1, 19, und da wird das philologische Empfinden nicht angenehm erregt durch die von dem Gelehrten in Chur vorgetragene Übersetzung: einen andern als die Apostel (τῶν ἀποστόλων Gen. compar.) sah ich nicht außer Jakobus, den Bruder des Herrn, oder: aus der Zahl der Nichtapostel sah ich nur den Herrnbruder Jakobus (a. a. O. 396 f.). Die sprachlich korrekte Übersetzung lautet vielmehr: einen andern von den Aposteln sah ich nicht außer Jakobus, den Bruder des Herrn. Der Vorwurf, welchen Mader den katholischen Exegeten macht, daß sie das von ἄλλον ganz verschiedene ἑτερον nicht berücksichtigen, ist unberechtigt; positiv kann man den Gedanken also ausdrücken: aus der Zahl der Apostel sah ich nur noch einen zweiten, Jakobus; wenn nur von zweien die Rede ist, steht ἑτερος, nicht ἄλλος. Die Beiziehung von Apg 9, 26 ff zur Stütze der Auslegung von Gal 1, 19 in dem Sinne, Paulus habe bei seiner ersten Anwesenheit in Jerusalem nach seiner Bekehrung, abgesehen vom Herrnbruder Jakobus, nur mit den Aposteln verkehrt, ist verfehlt. Was Lukas dort berichtet, ist: als Paulus von Damaskus in Jerusalem angekommen war, schlossen sich die dortigen Christen ihm gegenüber ab, da sie ihn (als früheren Verfolger) fürchteten; da wurde Paulus durch Barnabas bei den Aposteln eingeführt, und nachdem hier eine Aufklärung erfolgt war, wurde er mit Wohlwollen und Liebe behandelt; er ging dann in Gemeinschaft mit den Aposteln ein und aus; selbstverständlich verkehrte er jetzt auch mit der Gemeinde (vgl. meinen Kommentar S. 124), und Mitglieder der Gemeinde führten ihn zuletzt nach Cäsarea. Bei der richtigen Übersetzung von Gal 1, 19 kann man der Konsequenz, daß daselbst der Apostelcharakter des Herrnbruders Jakobus ausgesagt sei, nur durch die Annahme entgehen, Paulus gebrauche τῶν ἀποστόλων nicht im engeren, sondern im weiteren Sinn, eine Annahme, für welche man sich nicht wird entschließen dürfen. Aber selbst wenn man dem Schweizer Gelehrten im ersten Punkt Konzessionen machen könnte, so nicht hinsichtlich des zweiten: Jakobus, der Herrnbruder, war nicht Bischof von Jerusalem, war nicht der Verfasser der Epistel. Wenn Paulus Gal 1, 19 Jakobus, den Bruder des Herrn, einführt und dann 2, 9 einen Jakobus ohne nähere Bestimmung nennt, so konnten doch die Galater an zweiter Stelle nur an Jakobus, den Bruder des Herrn, denken.

Dieser ist aber doch wohl auch von Lukas Apg 15, 13 ff gemeint; an beiden Stellen (Gal 2, 9 u. Apg 15, 13) wird er, wenngleich nicht dem Ausdruck, so doch der Sache nach, als Vorsteher der Urgemeinde eingeführt. Dazu kommt die doch wahrhaft nicht verächtliche, hauptsächlich durch Hegesipp vertretene Tradition über den Herrnbruder Jakobus als den ersten Bischof von Jerusalem; gerade diesem Jakobus schreibt aber die Tradition die Jakobusepistel zu (Eusebius, Kg. 2, 23 24; vgl. Hieronymus, De vir. ill. 11). Mader ist durchaus nicht zu tadeln, daß er seine Bedenken offen ausgesprochen hat, aber folgen kann man ihm nicht.

2. Die Leser.

Jakobus widmet sein Schreiben den „zwölf Stämmen in der Zerstreuung“ (1, 1). Damit macht er, möchte man glauben, die gesamte Judenschaft außerhalb Palästinas als ins Auge gefaßte Leser kenntlich. In diesem Sinne wurde denn auch die am Kopf der Epistel formulierte Adresse vielfach verstanden, nur daß man unter Berücksichtigung des Verfassers, Jakobus des Herrnbruders und ersten Leiters der Kirche in Jerusalem, und des Inhalts der Schrift der Interpretation die Wendung gab, formell oder dem Wortlaut nach bezeichne Jakobus die Diasporajudenschaft, aber tatsächlich meine er die christgläubigen Diasporajuden oder die Judenchristen. An der Bestimmung des Schreibens für Judenchristen ist unter allen Umständen festzuhalten. Der Versuch, die Ausdrucksweise „die zwölf Stämme“ symbolisch zu nehmen, wie dieselbe ähnlich Offb 7, 4 u. 21, 12 vorkomme und danach auf die Christenheit ohne Ansehen ihrer jüdischen oder heidnischen Abkunft auszulegen, muß als verunglückt abgelehnt werden. Man hat mit vollem Recht auf den gründlichen Unterschied zwischen dem Gebrauch durch Johannes in der Apokalypse und durch Jakobus in der Aufschrift hingewiesen: dem prophetisch-symbolischen Stil des ersteren entspricht völlig die symbolische Bedeutung der Wendung „die zwölf Stämme Israels“, anders in der Adresse, wo der Schreiber, wie er namentlich durch das *χαίρειν* zeigt, in schlichter, nüchterner und einfacher Form sich mit den Lesern des Briefes in Beziehung setzt. Judenchristen waren die Leser; denn Jakobus, der Herrnbruder, der Knecht Jesu Christi, redet sie oftmals als seine Brüder an, er sieht in ihnen zum neuen Leben der Gnade Wiedergeborene (1, 18), den Glauben an den zur Herrlichkeit erhöhten Christus Bekennende (2, 1), auf die baldige Wiederkunft desselben Christus Harrende (5, 7). Aber vielleicht hat Jakobus sein Schreiben nicht ausschließlich an Judenchristen gerichtet, sondern an solche und zugleich an Juden, sonach an die Angehörigen der jüdischen Nation, ohne einen Unterschied zwischen den gläubig gewordenen und ungläubig gebliebenen zu machen? Auf eine derartige Bestimmung auch

für Juden als solche scheint der Gebrauch der alttestamentlichen Gottesnamen „Herr und Herr Sabaoth“, der Hinweis auf die Geschichte Jobs und der Propheten, die energische Rüge echt jüdischer Nationalfehler, des Geizes, der Habsucht, der Disputier- und Kritisiersucht u. a., hinzuführen. Das ist indes weiter nichts als Schein. Wenn Jakobus seine Epistel auch für Juden berechnete, so konnte er doch wohl nur ihre Bekehrung, ihren Eintritt ins Christentum im Auge haben; dann aber mußte er das Schreiben ganz anders gestalten. Denn dieses ist keine Bekehrungsschrift für Ungläubige, sondern eine Ermahnungsschrift für Gläubige. Allerdings wendet der Verfasser seinen Blick den stolzen Reichen zu (1, 10), welche die Armen bedrängen (2, 6 7); er redet solche Reiche direkt an, wirft ihnen ihr Vergehen und ihre Laster vor und droht ihnen Gericht und Untergang an (5, 1 ff.). Aber die direkte Anrede ist wohl nur rhetorische Figur und beeinträchtigt die Anschauung über die Bestimmung des Schreibens für Gläubige aus dem Judentum in keiner Weise. Judenchristen und nur solche sind die ersten Leser desselben. Dabei könnte man allerdings an sich der Meinung sein, daß diese Judenchristen außerhalb des eigentlichen Palästina als christliche Gemeinschaften mitten in größeren jüdischen Kommunen lebten (vgl. 2, 2—7; 5, 6 f), und man könnte diese Meinung durch den Hinweis auf den Gebrauch der griechischen Sprache bei Jakobus zu begründen versuchen; dieser Umstand zeige auf Judenchristen in den griechisch sprechenden Städten des Ostjordanlandes (der Dekapolis) bis nach Damaskus hin; denn wenn ein jerusalemischer Judenchrist an seine palästinensischen Landsleute und etwa noch an die Volksgenossen in den Euphratländern in einem Brief sein Wort gerichtet hätte, so würde er die heilige Sprache Israels (hebräische Schriftsprache) oder das Aramäische angewandt haben, zumal da er von den heiligsten Dingen zu ihnen sprechen wollte¹. Die ganze Argumentation hält indes nicht stand. Jakobus richtet sein Schreiben an die zwölf Stämme in der Zerstreuung d. h. an die christusgläubige Judenschaft bzw. an die judenchristlichen Gemeinden in Palästina selbst und außerhalb davon. In letzter Hinsicht wird man gewiß vor allem an Syrien (besonders Damaskus) denken. Jakobus vergleicht in der Adresse die mit ihm denselben Glauben an den erhöhten Christus teilende Judenschaft mit Israel nach dem Fleische und charakterisiert sie im Gegensatz zu demselben als solche, welche kein irdisches Land, wie jene Palästina, und auch keine irdische Metropolis besitzen, sondern überall, wo sie sich aufhalten, als Zerstreute in einer Fremde

¹ So namentlich Nösgen, Geschichte der neutestam. Offenbarung II 51.

leben und das künftige Reich der Herrlichkeit, wo sie einstmals versammelt werden, schon während ihres Erdenwandels als ihre Heimat, als ihr wahres Vaterland betrachten. Der Autor kann die christliche Judenschaft in Jerusalem und überhaupt in Palästina nicht ausschließen wollen, da die in dem Rundschreiben geschilderten Zustände des Leserkreises (Verhältnis zwischen Armen und Reichen; Beeinträchtigung der ersteren durch die letzteren) nachweisbar in den ersten Dezennien der christlichen Ära ganz hauptsächlich in Palästina selbst herrschten. Was aber die Anwendung der griechischen Sprache betrifft, so liegt hierin kein Hindernis für die bezeichnete Auffassung. Vielleicht hätte Jakobus, falls er seine Zusprache brieflich nur an die Judenchristen in Palästina gerichtet haben würde, das Aramäische gebraucht; wollte er aber die Judenchristen außerhalb mitberücksichtigen, so blieb nur die Möglichkeit einer Anwendung des Griechischen. Denn die auswärtigen Juden waren größtenteils Hellenisten, nicht Hebräer; dazu kamen da und dort nicht wenige Proselyten, die ohnehin griechisch redeten. In Städten wie Damaskus, Tyrus, Sidon waren die Juden auf das Griechische angewiesen, weil es Verkehrssprache war. In Jerusalem aber bestand vom ersten Pfingstfest an die christliche Gemeinde jedenfalls hälftig aus Hellenisten (vgl. Apg 6, 1 ff). Indes verstanden auch sehr viele Hebräer dort (vgl. Apg 22, 2, woraus erhellt, daß man den Paulus eventuell auch beim Gebrauch des Griechischen verstanden hätte, aber allerdings große Befriedigung empfand, als er aramäisch zu reden begann) und noch mehr in Samaria und Galiläa neben dem Aramäischen die griechische Sprache. Außerdem wirkte in Jerusalem Jakobus, und so konnte er durch das mündliche Wort für solche, welche der griechischen Sprache nicht mächtig waren, selbst sozusagen den Dolmetscher machen. Man wird außerdem im Hinblick auf die persönliche Wirksamkeit des Jakobus in der Urkirche die Ansicht hegen dürfen, der Inhalt des Schreibens sei weniger für diese und die unmittelbare christliche Umgebung berechnet als für die auswärtigen christlichen Gemeinden, wenn man nur daran festhält, daß durch die Adresse auch die eigene Gemeinde des Jakobus nebst Filialen in aller Form nicht ausgeschlossen ist. Danach hat die Epistel gewiß in besonderer Weise ein Anrecht, als eine „katholische“ betitelt zu werden, da sie die Gesamtheit der jüdischen Christen anging. Doch wird man den Leserkreis sich nicht als zu ausgedehnt vorstellen dürfen, wenn anders das Rundschreiben verhältnismäßig bald abgefaßt worden ist. Die Bezeichnung „katholisch“ rechtfertigt sich aber ebenso unter Berücksichtigung des Inhalts, da hier fast ausnahmslos allgemeine Fragen behandelt werden, die

heute in unsern kirchlichen Verhältnissen denkbar sind oder vielmehr praktisch werden und eine Behandlung verdienen.

3. Die Abfassungszeit.

Äußere Zeugnisse stehen uns nicht zu Gebote, wir sind lediglich auf innere Merkmale angewiesen. Vor dem Jahr 42 kann das Rundschreiben nicht entstanden sein; 42 ist das Todesjahr Jakobus', des Bruders von Johannes (Apg 12, 2). Solange dieser noch am Leben war, konnte sich der Herrnbruder nicht einfach als Jakobus einführen, mußte vielmehr durch ein näheres Kennzeichen sich von dem gleichnamigen Apostel unterscheiden. Als terminus ad quem ergibt sich das Jahr 62, in welchem der erste Leiter der jerusalemischen Gemeinde den Tod fand (Ios., A. 20, 9, 1). Indes wird man die Abfassung auch vor dem Apg 15, 1 ff geschilderten Ereignis, dem sog. Apostelkonzil, d. h. vor dem Jahr 50 anzusetzen genötigt sein. Denn das Schreiben macht über die Existenz größerer heidenchristlichen Gemeinden in Palästina und Umgebung keinerlei Andeutung. Ja es schließt durch seine Darstellung das Vorhandensein solcher positiv aus. Allerdings kennt der Verfasser neben den Judenchristen auch Heidenchristen (1, 18), aber er redet von ihnen nicht in dem Sinne, als bildeten dieselben eine eigene selbständige Gemeinschaft oder wenigstens einen namhaften Bruchteil der christlichen Gemeinden, vielmehr erscheinen letztere als aus früheren Angehörigen des Judentums gebildete Gemeinschaften, die mit der altgläubigen Synagoge noch in Zusammenhang stehen und die den jüdischen Synagogengerichten unterstellt sind (2, 6). Diese Eigentümlichkeit des Rundschreibens weist auf eine der großen von Antiochien aus unternommenen Heidenmission vorausgehende Zeit hin. Wenn man (Schwegler in seinem „Nachapostolischen Zeitalter“) in den „Reichen“ der Jakobusepistel schon paulinische Heidenchristen gesehen, so wagt für diese Hypothese heute niemand mehr einzutreten. Einzelne Heidenchristen lebten ja gewiß unter den Judenchristen, doch war dies ohne Einfluß auf das christliche Gemeindeleben, und wenn man (Zahn, Einl. I 64) schon in der Einführung der Rahab (2, 25) eine gewisse Rücksichtnahme auf die wenigen heidenchristlichen Elemente erblickt hat, so beruht das auf unrichtiger Exegese. Das Christentum erscheint in dem Schreiben durchweg noch als innerjüdische Bewegung, genau so, wie es in dem ersten Teil der Apostelgeschichte dargestellt wird. Gefahren, die ihm drohen, Bedrückungen und Vergewaltigungen (2, 6 7) gegen dasselbe gehen nur von dem ungläubigen Judentum aus. Die heidnische Obrigkeit, die römische Verwaltung erscheint nicht als Feindin des Christen-

tums. Sowohl der Mangel jedweder Andeutung eines Kontaktes zwischen Juden- und Heidenchristen als der Hinweis auf die Feindschaft der Volksgenossen gegen die Judenchristen ist ein unverkennbares Anzeichen der frühen Abfassung des Rundschreibens. Die Frage, ob Heidenchristen zur Beschneidung und zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes verpflichtet seien, wird in der Epistel nirgends gestreift; von dem gewaltigen Kampfe, welchen Paulus mit den Judaisten zu führen hatte, findet sich keine Spur; das Gesetzesproblem, wie es in diesem Kampfe entstand, besteht für den Verfasser noch nicht. Weiterhin: der Autor präsentiert sich als eine Persönlichkeit voll Aufrichtigkeit und Wahrheit, voll Demut und Geisteszucht, voll Gottesliebe und Christushoffnung, voll Frömmigkeit und Gebetseifer, und in dieser Beziehung darf er mit den „Ersten im neuen Gottesreich“ zusammengestellt werden; allein in seiner Lehrweise bezeugt er einen primitiven Standpunkt: nicht der Mangel an Dialektik, aber das Fehlen jeder christologischen und soteriologischen Reflexion zeigt die vorpaulinische Periode als Zeit der Komposition des Schriftwerkes auf; er operiert mit den Begriffen πίστις, νόμος, ἔργα, σωτηρία und σώζεσθαι, δικαιοσύνη und δικαιοδοῦναι, aber er hat die Ideen des Glaubens, der Rechtfertigung entfernt nicht in der Weise des Völkerlehrers reflexionsmäßig fixiert; dazu regte hauptsächlich die Erörterung der heidenchristlichen Frage an. Die bezügliche Begriffsfassung und Lehrweise ist ganz augenscheinlich bei Jakobus eine unentwickeltere als bei Paulus, nur mit den Reden des Petrus in der Apostelgeschichte bekundet er eine nahe Verwandtschaft: wie der Apostelfürst schlicht und einfach auf Weissagung und Erfüllung des AT und die Verwerfung, aber bald nachfolgende Rechtfertigung Jesu in Auferstehung und Verklärung den Blick der Zuhörer hinlenkt, so entnimmt Jakobus die Beispiele für die Bewährung des Glaubens durch Werke, für Geduld und standhaftes Ausharren den alttestamentlichen Schriften und bezeichnet als Gegenstand des Glaubens die Herrlichkeit Jesu Christi (2, 1), während er ebensowenig als Petrus eine ausgeprägte Lehre von der Heilsbedeutung des Todes Christi vorträgt (vgl. hierzu Nösgen, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II 93 f). Die so vielfach zum Teil schon im christlichen Altertum statuierte Polemik des Jakobus gegen Paulus in dem Abschnitt 2, 14 ff ist pure Erfindung. Den Nachweis zu liefern wollen wir uns für die Exegese des genannten Abschnittes reservieren. Auch anderweitige Bezugnahme des Jakobus, z. B. auf Röm 5, 3, ist nicht zu erweisen, wie zu 1, 3—4 gezeigt werden soll. Anklänge an 1 Petr wollten manche im Jakobusbrief finden; könnte der Beweis in aller Form

geführt werden, so müßte freilich die These von der früheren Abfassung desselben aufgegeben werden. Nun ist aber vielmehr der Gegenbeweis in glänzender Weise erbracht worden, der Nachweis nämlich, daß vielmehr Petrus unter dem Eindruck der Jakobusepistel seinen ersten Brief nach Kleinasien geschrieben hat; darin liegt die positive Seite der Arbeit von Spitta über den Jakobusbrief; man braucht nicht alle von dem Gelehrten (a. a. O. 183—202) angeführten Belege als probenhaltig zu erkennen, aber im ganzen darf man seinen Darlegungen die Zustimmung nicht versagen. Übrigens hat schon vor mehr als 50 Jahren ein namhafter Forscher den Satz ausgesprochen und im einzelnen begründet: es fehlt viel, daß Jakobus die paulinischen Briefe gekannt und benützt hat. Jener Forscher hat seine heute noch sehr beachtenswerte Erörterung mit den Worten beendet: dem Brief ist seine Zeit vor dem großen Wirken Pauli anzuweisen, sonach ungefähr in der Zeit von 42—44 (Pfeiffer in Stud. u. Kritik. 1852, 95—124). An eine Benützung des Matthäusevangeliums wurde schon angesichts von 5, 12 gedacht. Es könnte sich indes nur um den Gebrauch des 41—42 entstandenen aramäischen Matthäus handeln, worin keine Gegeninstanz gegen die Annahme einer frühen Entstehung des Briefes liegen würde. Doch spricht alles dafür, daß Jakobus überhaupt nicht aus irgend einer schriftlichen Urkunde, sondern allein aus der unmittelbarsten Quelle lebendiger Erinnerung geschöpft hat. Die zum Ausdruck gebrachten Lehranschauungen sind Ausflüsse einer einheitlichen fertigen Lebensauffassung, und es gehört viel Einseitigkeit dazu, das Schreiben mit seinem Gedankenreichtum, seiner Originalität dem Herrnbruder Jakobus abzusprechen und der Zeit der apostolischen Väter zuzuschreiben. Eine Berührung mit dem römischen Klemens und dem Hirten des Hermas ist unzweifelhaft (von Bedeutung besonders der Gebrauch des charakteristischen *διψυχος*); aber man ist heute meist doch gerecht genug, um anzuerkennen, daß das Rundschreiben, auf seinen Inhalt geprüft, die Produkte der Väter sehr weit überragt, somit die Benützung des Jakobus durch jene angenommen werden muß und nicht das umgekehrte Verhältnis vorliegt. Bei diesem Ergebnis wird man sich beruhigen, wenn nicht etwa die in dem Schriftwerk über die Zustände des Leserkreises gemachten Aussagen dasselbe alterieren.

4. Die Zustände des Leserkreises.

Man hat schon gemeint, die von Jakobus in dem Briefe angeredeten Leser bzw. Gemeinden seien Bedrückungen und Verfolgungen um des christlichen Glaubens willen ausgesetzt gewesen, indem man das Auge nicht am wenigsten sofort auf 1, 2 hinlenkt. Allein hier handelt es sich,

wie eine gesunde Exegese erweist, keineswegs um wirklich eingetretene Verfolgungen. Der Apostel redet nur von der Möglichkeit oder der Eventualität des Eintretens von Bedrängnissen und fordert demütige Unterwerfung unter die von Gott geschickten Leiden. Es ist darum von vornherein verfehlt, den Jakobusbrief als ein durch die bedrängte Lage und durch äußere Verfolgungen judenchristlicher Gemeinden veranlaßtes Gelegenheitsschreiben aufzufassen. Mit größerem Rechte kann man auf Stellen des Schreibens wie 2, 6 u. 7; 5, 4 ff aufmerksam machen; denn nach diesen werden die Gläubigen vielfach von Reichen vergewaltigt, vor Gericht gezogen, müssen Lästerungen des christlichen Namens anhören. Ja nach 5, 1—6 scheint es, daß sie von hartherzigen Reichen um den Lohn ihrer Arbeit betrogen, ungerecht verurteilt und gewaltsam zum Tode gebracht wurden. Das hier Gesagte bezieht sich indes auf die sozialen und bürgerlichen Verhältnisse der von Jakobus ins Auge gefaßten Christen und Christengemeinden. Die gewalttätige Behandlung wird jedenfalls 2, 6 u. 7 der ungläubigen Judenschaft zugeschrieben. Dabei beruft sich Jakobus auf die tägliche Erfahrung der Leser. Ein ungünstiges Licht auf diese selbst fällt dadurch keineswegs, es sei denn, daß man aus der eindringlichen 5, 7—8 angeschlossenen Ermahnung zum geduldigen Ausharren auf den dann und wann von einzelnen Christen gezeigten Mangel an diesen Tugenden schließen wollte. Die üppig lebenden Reichen und hartherzigen Grundbesitzer 5, 1 ff dem christlichen Bekenntnisse oder dem nomen christianum ohne weiteres zuzuweisen, wird kaum angehen; es soll später darauf zurückgekommen werden. Aber das von dem christlich-sittlichen Leben der Gemeinden entworfene Bild ist, möchte man glauben, unter allen Umständen mit düstern Farben gezeichnet: wenn es den Angehörigen derselben auch nicht an Rechtgläubigkeit und an Eifer in der Erfüllung der äußeren religiösen Verpflichtungen fehlte, so doch an der Energie des Glaubens und Lauterkeit der Gesinnung, an der Zügelung der Zunge, an der richtigen Beurteilung des irdischen Besitzes und vor allem an einem dem Glauben entsprechenden Wandel durch Erweisung von Werken barmherziger Liebe und an ungeteilter Hingabe an Gott. Einzelne stellen als Hauptgebrechen heraus die Glaubensschwäche der Leser, sodann Selbstüberhebung und anmaßliche Zungenfertigkeit. Andere fügen dem bei: es waltete im Leserkreis nach den Äußerungen des Jakobus Hader, Neid, Streit, gegen Gott und Menschen Murren, Zanken, Richten, Fluchen, Schwören. Einig ist man jedenfalls so ziemlich darüber, daß nach den Kundgebungen und Ermahnungen des Jakobus ein Ermatten des christlichen Lebens, ein Herabsinken desselben von der Höhe seiner ursprünglichen Kraft

und Reinheit im Leserkreis eingetreten gewesen sei; gegen offensichtliche Verfallserscheinungen des christlichen Lebens wende sich der ganze Brief (vgl. Zahn, Einl. I 60 ff; Erdmann, Der Brief des Jakobus 51; Nösgen, Geschichte der neuest. Offenbarung 98). Hie und da wird allerdings vor einem Fehler in der Beurteilung gewarnt: man solle sich hüten, alles, was Jakobus rüge, auf alle Leser gleichmäßig zu beziehen. Solche Vorsicht ist nun jedenfalls geboten auch in Ansehung anderer Briefe des NT, z. B. 1 u. 2 Kor (vgl. meine Einleitung 456 f). Aber dies wird nicht genügen; fraglich wird sein, ob überhaupt die Voraussetzungen, von welchen her derartige Urteile über die Zustände im Leserkreis des Jakobus laut werden, richtig sind. Wären sie richtig und die darauf gebauten Schlüsse unabweislich, dann müßte man immerhin Bedenken tragen, das Schreiben angesichts des in den Gemeinden eingetretenen Verfallszustandes dem dritten Dezennium der christlichen Ära zuzuweisen. Als Hindernis möchte weniger das Apg 21, 20 berichtete Wort des Jakobus angeführt werden, dem zufolge im Jahr 58 die zur Feier des Pfingstfestes in Jerusalem in großer Zahl anwesenden Judenchristen, worunter sicher viele aus Palästina selbst und den angrenzenden Provinzen waren, als Eiferer des Gesetzes prädiert werden; denn dadurch wurde ihnen nur große Anhänglichkeit an das jüdische Gesetz, vorab an das Zeremonialgesetz, bezeugt, was Fehler und Gebrechen in der sittlichen Lebensführung nicht ausschließt. Allein es muß uns immerhin mißlich vorkommen, im Frühling des kirchlichen Lebens, nahezu im ersten Stadium der apostolischen Zeit uns die Vorstellung von groben sittlichen Mißständen innerhalb des Kreises der Judenchristen in Palästina und Umgebung bilden zu müssen, die man am Ende doch bloß als Zeichen des Abirrens von dem Wege des ursprünglichen Glaubenslebens (vgl. Apg 2, 42 ff u. 4, 32) anzuerkennen genötigt wäre. Im Hinblick auf die Schilderung der Apostelgeschichte geht es nicht wohl an, die genannte aus der angeblichen Degeneration erstehende Einrede durch die Annahme abzuweisen, daß es in Jerusalem und überhaupt in den judenchristlichen Gemeinden von Palästina und den angrenzenden Distrikten von Anfang an nicht besser gestanden habe, als sich in unserem Rundschreiben zeige (B. Weiß). Eine gewisse Entartung wird man zugeben müssen; vielleicht wird man indes lieber von einem Wiederaufleben des vorigen jüdischen Sinnes und Geistes in vielen Judenchristen reden. Aus der Geschichte der Gemeinde in Korinth haben wir ja auch Kenntnis von den Kämpfen und Verirrungen, die in den Jahren nach deren Gründung der reagierende altheidnische Geist trotz der Entfaltung der Charismen anrichtete. Was Jakobus vor allem in dem Brief tadelt,

ist der Mangel an Betätigung des Glaubens im sittlichen Leben. Daß eine derartige Erscheinung bei Judenchristen bald nach der Bekehrung eintreten konnte, sollte man nicht bestreiten. Ein starker Charakterzug des Judentums zur Zeit Jesu war ein träger Verlaß auf die religiösen Erbgüter, auf den Glauben an den einen wahren Gott und an die dem Abraham gegebenen Verheißungen. Da nun die Judenchristen nach den Andeutungen des Schreibens mit ihren Brüdern nach dem Fleisch täglich zusammen waren, so lag die Gefahr nur zu nahe, daß nach und nach bei vielen aus ihnen eine gewisse Glaubensseligkeit sich geltend machte. Man beruhigte sich, den Glauben an den einen wahren Gott und dazu den Glauben an den wahren Messias zu besitzen, und vergaß die Hauptsache, den neuen Christenglauben im Wandel als einen lebendigen und kräftigen zu erweisen. Als einen weiteren Schaden kann man nach den Darlegungen der Epistel Zungenfertigkeit, ein Besserwissen- und andere Meisternwollen erkennen; darin liegt eine Selbstüberhebung, welche Jakobus tadelt, indem er zugleich dartut, daß zur Vollkommenheit nur gelange, wer die volle Herrschaft über sich selbst und speziell über die Zunge zu üben vermag. Auch da handelt es sich um eine alte jüdische Unart, proselytenmacherisch sich vorzudrängen und dem Nächsten gegenüber strenge Kritik zu üben. Wer sollte ein Wiederaufleben des „alten Menschen“ bei manchen ins Christentum eingetretenen Juden unbegreiflich finden? Wenn sodann Jakobus bei Angehörigen der christlichen Judenschaft die ganze, vertrauensvolle und ungeteilte Hingabe des Herzens an Gott als den treuen Vater und als das höchste Gut vermißt und eine Hineigung zur Welt und ihren Gütern und Genüssen zu rügen hat, so war das wieder ein Fehler oder ein Gebrechen; aber wer dies in jugendlichen Christengemeinden als unerhört bezeichnen wollte, der müßte den Vorwurf hinnehmen, daß er weder wahre Selbsterkenntnis besitze noch eine erleuchtete Kenntnis von den Zuständlichkeiten des menschlichen Herzens und Lebens überhaupt: wer eine ideale Auffassung von dem Stand und Beruf eines Christen hat, mit seinen Christenpflichten es sehr ernst nimmt und das höchste Ziel anstrebt, wird sich nur zu oft der Schwankungen seines religiös-sittlichen Lebens bewußt, und er bemerkt manchmal nicht ohne Betrübniß, wie er dem Geist der Welt Einfluß auf sein Tun gestattet und redet und handelt wie einer, der die Forderungen echter christlicher Gottseligkeit und Frömmigkeit außer acht läßt. Daß der Herr der Welt oder der Teufel auch in der ersten Zeit des Christentums nicht untätig war und auf die Herzen der Neophyten Einfluß zu gewinnen wußte, zeigt der Bericht des Lukas Apg 5, 1 ff. Wer die Zustände des Leserkreises und

die Stellung des Jakobus in seinem Brief richtig beurteilen will, darf nicht ausgehen von Abschnitten wie 4, 13—17 u. 5, 1—6, um auf Grund davon voreilig über die Leser den Stab zu brechen als über Leute, bei denen Hader, Neid, Streit, Ungerechtigkeit, Gewalttätigkeit und Mord im Schwange gingen, sondern er muß die Perikope 1, 5—8 und besonders 3, 13—18 zum Ausgangspunkt nehmen. Hier manifestiert sich so völlig des Verfassers Denkart, wo er von der wahren Weisheit redet, und zwar ganz im Anschluß an das AT: dort begegnet uns häufig (Spr 1, 7; 9, 10; Jb 28, 28; Ps 111, 10) die auf Erkenntnis Jehovahs als des Allheiligen beruhende Weisheit und als Äußerung derselben die Furcht Gottes. Von solcher Weisheit spricht Jakobus; sie ist ihm nicht theoretische, sondern praktische Weisheit, Lebensweisheit, Gottesfurcht, Frömmigkeit, der durch Christus ermöglichte Wandel vor Gott im Gesetz der Freiheit. Diese Weisheit tritt namentlich darin zu Tage, daß der Christ in allen Lebenslagen Gott dient, einzig das Wort Gottes zur Norm seines Handelns nimmt. Er darf nicht lavieren zwischen Gott und der von Gott abgekehrten Welt, nicht halb Gott und halb der Welt dienen, nicht bald nach dem Wort und Gesetz Gottes, dann wieder nach den Grundsätzen der Welt sich richten. Jedes Schwanken der Art ist Abfall von Gott. In demütiger Weltentsagung und leidtragender Geduld muß er seinem Ziele zustreben, stets bewußt der Verantwortung am Tage des Gerichtes, wo der Richter das Gesetz der Freiheit zum Maßstab seines Urteils nehmen wird. Mit hohem sittlichen Ernst heißt Jakobus, der apostolische Seelsorger, die angeredeten Leser durch gänzliche Hingabe an Gott die Vollkommenheit des christlichen Lebens anstreben. Jedes Schwanken, jedes Liebäugeln mit der Welt ist ihm ein Greuel, jede Liebe zur Welt Feindschaft gegen Gott; die Güter der Welt sind nur Scheingüter, deren Vergänglichkeit und Wertlosigkeit dargelegt wird. Hierbei darf man nicht übersehen, daß Jakobus vielfach die Sprache der alttestamentlichen Propheten redet und in hohem prophetischen Stil an die Reichen der Welt eine Apostrophe richtet (5, 1 ff). Die Farben zu dem durch ihn entworfenen düstern Bild sind nicht von Christen, sondern von Nichtchristen hergenommen. Darum ist es nicht angängig, das also beschriebene Tun als Tun der christlichen Judenschaft anzusehen und als sittliche Leichtfertigkeit und Verkommenheit zu brandmarken. Dann noch etwas. Es finden sich in der Epistel hie und da überaus anschauliche und lebhaftes Schilderungen, und man darf es sich nicht beikommen lassen, diese zu benützen, um sich daraus eine Vorstellung von den Zuständen des Leserkreises zu entwerfen. Es sei hier beispielsweise an 2, 1 ff erinnert: wenn Jakobus dort eine

Tatsache im Auge hat, dann fällt kein günstiges Licht auf die Leser; denn es stünde im Widerspruch mit dem Wesen des Evangeliums, wenn Christusgläubige einen in ihr religiöses Versammlungslokal tretenden ungläubigen Reichen mit exquisiter Aufmerksamkeit behandelten, als ob das Evangelium menschlicher Nachhilfe bedürfte und als ob ein Mächtiger der Welt durch seinen Eintritt ins Christentum solche Nachhilfe leisten könnte; eine derartige Bevorzugung des Reichen vor einem Armen würde ein Mißtrauen auf die Kraft des Evangeliums verraten. Gewiß; aber worauf stützt man die Annahme, daß Jakobus ein tatsächliches Verhalten der Leser berücksichtigt? Die Konstruktion (ἐάν) wie die ganze Darstellungsweise spricht dagegen und vielmehr dafür, daß es sich nur um eine subjektive Möglichkeit handelt. So wenig man aus den Worten 1, 2 (ὅταν περιπέσῃτε) eine Verfolgung der Judenchristen herauslesen kann, so wenig aus 2, 1 ff ein pflichtwidriges, unchristliches Verhalten der von Jakobus angeredeten Leser. Ebenso verfehlt wird es sein, auf die Ausführungen des Jakobus 3, 14 ff und 4, 1 ff das Urteil zu basieren, es habe im Leserkreis Neid, Eifersucht, Hader und Zank geherrscht, somit ein Verfallszustand hinsichtlich des religiös-sittlichen Lebens Platz gegriffen gehabt. Auch hier zeugt die sprachlich-grammatische Form gegen eine Auslegung der Art. Eine methodische Exegese erhebt Protest gegen die vielfach vorgetragene Ansicht betreffs einer tiefen sittlichen Entartung der von Jakobus angeredeten christlichen Judenschaft und gegen eine auf Grund davon versuchte Herunterdrückung des Rundschreibens bis ans Ende des 1. oder gar ins 2. Jahrhundert. Nur einzelne Mängel im religiösen Leben und Verhalten läßt die Lehrunterweisung des Briefes vermuten. Die Wahrnehmung, daß bei manchen der Glaubensbrüder unter seinen Volksgenossen das christliche Leben von seiner ursprünglichen Frische und Kraft einige Einbuße erlitten, die innere Glut des Glaubens etwas nachgelassen und vielfach eine gewisse Reaktion des altjüdischen Wesens eingerissen hatte, veranlaßte den Jakobus, die Feder zu ergreifen und durch seine Ermahnungen und Unterweisungen die Brüder alle zu energischer Betätigung ihres Glaubens anzuspornen und zur vollen Höhe seiner eigenen sittlichen Anschauungen zu erheben, vielleicht auch einzelne zurückzuführen. Darum muß man davon ablassen, die Entstehung des Schreibens aus konkreten Verhältnissen heraus erklären zu wollen. Es ist vielmehr Ausfluß der Hirten Sorge des Knechtes Jesu Christi, des Bischofs der Mutterkirche in Jerusalem; am besten wird man dasselbe als Hirtenbrief bezeichnen, der auf Grund von Beobachtungen und Erkundigungen von Jakobus, dem Bruder des Herrn, an die judenchristlichen Gemeinden in Palästina und Umgebung

behufs Auffrischung und Erneuerung des sittlichen Lebens abgefaßt worden ist. Zweck und Ziel ist erreicht, wenn alle Angehörigen der Gemeinden ihren Glauben durch entsprechende Werke, besonders solche barmherziger Liebe lebendig erweisen und mit völliger Abkehr von der Welt und ihren Grundsätzen wahren christlichen Gottesdienst üben, sonach in ihrem Verhalten gegen den Nächsten ausschließlich das durch Christus erfüllte Gesetz Gottes zur Richtschnur machen. Jakobus will nirgends eigentlich belehren, sondern die Gewissen mit gewaltigem Ernste erfüllen durch den Hinweis auf die persönliche Verantwortlichkeit. Wer mehr den formalen Aufbau des Briefes, die Gliederung desselben nach Strophen, Versen und Stichen voranstellt, wird ihn mit Cladder (*Zeitschr. für kathol. Theologie* 1904 56 u. 295 ff) ein Lehrgedicht nennen.

5. Die Disposition der Epistel.

Über Anlage und Gedankengang wurden immer wieder lebhaft manche Klagen vorgetragen, als herrsche völliger Mangel an Ordnung: es sei kaum möglich, über den Inhalt eine Übersicht zu gewinnen, die Epistel sei ohne Plan geschrieben, die Gegenstände der Rede reihten sich höchstens durch nähere oder entferntere Verwandtschaft aneinander (Schleiermacher, *Einl.* 421; de Wette, *Handb.* 103). Am schärfsten lautet wohl das Urteil Harnacks (*Chronol.* I 487): es ist eine formlose und bunte Sammlung von Didaskalien, Trostreden, Prophetien, Strafpredigten, die am Schluß in einige praktisch-kirchliche Ermahnungen ausmündet; doch kommt es auch hier nicht zu einer Ordnung. In ähnlicher Weise spricht sich in neuester Zeit ein anderer Kritiker, Grafe (*Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes* 10) aus: Jakobus fasse sich nicht nur knapp, seine Darlegungen lassen auch die wünschenswerte Geschlossenheit vermissen; lose, vielfach ohne allen erkennbaren Zusammenhang werden die einzelnen Aussagen aneinander gereiht. Nun hat es allerdings nicht an Theologen gefehlt, welche in dem denkwürdigen Schriftstück Plan, Ordnung und Zusammenhang gefunden haben. Beispielsweise lehnte B. Weiß in seinen ansprechenden Ausführungen (*N. K. Z.* 1904, 391 ff) die Einreden des zuletzt genannten Gelehrten Grafe entschieden ab und hob mit Nachdruck und Geschick die Durchsichtigkeit des Gedankenganges und die planvolle Verfolgung des Zweckes hervor (*a. a. O.* 432). Er fand in 1, 19 die Ankündigung des Themas; der Hauptzweck sei eine Warnung vor vielem Reden, vor rechthaberischem und leidenschaftlichem Eifern um die Wahrheit; als den tiefsten Grund dieses Fehlers mache Jakobus die Weltliebe geltend. Auch Tielemann (*N. K. Z.* 1894, 580—611) beurteilt den

Brief als so wohl disponiert, wie es nur irgend ein Brief des NT sei. Es seien deutlich zwei Teile zu unterscheiden. Der erste (1, 5—2, 13) enthalte eine Rüge der Glaubensschwäche der Leser, der zweite (2, 14—3, 18) eine Polemik gegen die Selbstüberhebung derselben. Der Abschnitt 4, 1—5, 11 bringe praktische Nachklänge und der letzte Abschnitt (5, 12—20) spezielle Ermahnungen. Wandel hat nach einläßlicher Prüfung sich gleichfalls bestimmt gegen die Ansicht ausgesprochen, als ob der Brief ein plan- und zusammenhangloses Schriftstück oder ein Aggregat einzelner gnomischer Sentenzen sei. Er hat wie den Gedankenreichtum, so den strengen Zusammenhang der Gedankengruppen betont (Stud. u. Krit. 1893, Zur Auslegung der Stelle Jak 3, 1—8 S. 679—707, und in der Einleitung zum Kommentar über den Brief des Jakobus 1896, 1—2). Das ist auch die Ansicht von Nösgen (Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II 98): der Brief habe seine Grundgedanken in der Ermahnung 1, 19; die Ausführung erfolge in zwei Teilen: seid schnell zu hören (1, 20—2, 26) und seid langsam zu reden und langsam zum Zorn (3, 1—5, 20). Eigentümlich bleibt freilich der Mangel an Übereinstimmung in der Ansicht über den Gang und die Ordnung der Gedanken. Bedeutungsvoll ist aber die ausgezeichnete Würdigung von 1, 19 bei der Erforschung der Ökonomie des Rundschreibens seitens verschiedener Gelehrten. Den Anfang machte damit Ernst Pfeiffer in seiner grundlegenden Arbeit über den Zusammenhang des Jakobusbriefes (Stud. u. Krit. 1850, 163—180). Er hat da ausgesprochen, daß in 1, 19 der Plan bzw. die Hauptteile des Briefes angezeigt seien. Der erste Teil folge sofort, 1, 20—27, die Ermahnung, mit Bereitwilligkeit das Wort Gottes zu hören. 2, 1—13 erklärte Pfeiffer für eine Episode, in welcher eine Rüge des verschiedenen Verhaltens gegen Arme und Reiche in der Gemeinde vorgebracht und begründet werde. Nach dieser Episode werde 2, 14—26 die Notwendigkeit der Bewährung des Glaubens durch Werke dargelegt; von 3, 1 bis 4, 12 werde die Polemik gegen die ὁργή durchgeführt. Es finde sich von 1, 15 bis 4, 12 ein steter Zusammenhang, eine bestimmte, beabsichtigte Ordnung, die nur selten und in genauer Beziehung auf die behandelten Gegenstände unterbrochen werde. Von 4, 13 an strafe Jakobus die Sicherheit des weltlichen Sinnes und die Sünden der Reichen durch den Hinweis auf die Vergänglichkeit ihrer Güter und schließe daran eine Ermahnung zur standhaften Ausdauer an die ungerecht Leidenden; von 5, 12—20 folgen noch einzelne Ermahnungen. Auch die Ausführungen 4, 13 ff dürfen durchaus nicht als zusammenhanglose Ermahnungen beurteilt werden. Jeder, der die Darlegungen Pfeiffers nachprüft, wird den

Fortschritt gegenüber den Enuntiationen Schleiermachers, Schweglers und anderer anerkennen. Der Nachweis, daß nicht nur ein Sinn, sondern auch ein Gedanke die Epistel trägt und ein Plan die einzelnen Teile zusammenhält, ist wenigstens angebahnt, und gern stimmt man dem Endurteil Pfeiffers bei: im Jakobusbrief trieb die πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ ihre Blüte und keine πολυποίκιλος τέχνη ἀνθρώπων. Schade, daß man nicht den Spuren des scharfsinnigen Gelehrten weiterhin nachgegangen ist. Dies tat erst im letzten Dezennium Cladder in seiner vortrefflichen, 1904 in der Zeitschrift für kath. Theologie (37 ff) publizierten Arbeit über die Anlage des Jakobusbriefes. Volle Sicherheit ist vielleicht auch jetzt noch nicht erreicht; immerhin dürfte man mit ziemlich großer Wahrscheinlichkeit den Gedankengang des Briefes in folgender Weise skizzieren. Der Verfasser redet nach der Zeitschrift (1, 1) zuerst von der Notwendigkeit, in den Prüfungen des Lebens freudig auszuharren, sowie von der Notwendigkeit eines vertrauensvollen Gebetes um praktische Lebensweisheit (1, 2—8). Es folgt dann eine Darlegung über die Pflicht der Gläubigen zu völliger Absage an die Welt, ihren Glanz und ihren Reichtum. Begründet wird diese Forderung durch den Hinweis einmal auf die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit aller irdischen Größe gegenüber dem Lohn für den wahren und ausdauernden Dienst Gottes, der da ist ewiges Leben, durch den Hinweis weiterhin auf die traurigen Folgen des Strebens nach irdischem Glanze; diese Folgen sind Sünde und Tod. Ein derartiges Streben entstammt der menschlichen Begierde, nicht etwa Gott, dem Unwandelbaren, dem Lebensspender, von welchem vielmehr nur gute Gabe kommt, wie namentlich die Wiedergeburt oder Rechtfertigung mittels des Wahrheitswortes. Die dem Weltsinn entgegengesetzte, wahre, von oben kommende Weisheit verlangt von uns, daß wir gern und bereitwillig das Wort Gottes hören und dem verderblichen Geiste der Welt keinen Einfluß auf unser Herz gestatten; freilich dürfen die Christen es nicht beim bloßen Hören des Wortes bewenden lassen, sie sollen vielmehr das Wort in das Herz aufnehmen, um es im Leben zu verwirklichen (1, 9—25). Nach diesen allgemeinen grundlegenden Ausführungen fixiert der Apostel das Thema, indem er an die Brüder drei Hauptforderungen stellt: Zügelung der Zunge, Übung von barmherziger Nächstenliebe und Selbstbewahrung vor der Welt und ihrem Geist (1, 26—27). Jakobus geht an die Ausführung des Themas, aber hierbei hält er nicht die bezeichnete Reihenfolge ein, vielmehr behandelt er den an dritter Stelle genannten Teil zuerst, d. h. er legt zuerst die Forderung dar: für den Gläubigen dürfen nicht die Grundsätze der Welt die Norm des Wandels, speziell des Verhaltens gegen den Nächsten

bilden, sondern das Gesetz der Nächstenliebe, das Gesetz Gottes (2, 1—13). Damit geht er über zur Behandlung des zweiten Teils, der vom werktätigen Glauben oder der Übung der Frömmigkeit durch Vollbringung guter Werke handelt (2, 14—26). Jetzt erst folgt die in der Ankündigung zuerst (1, 26) erwähnte Forderung: Zügelung der Zunge. Diese kann trotz ihrer Kleinheit viel Segen stiften, aber auch viel Unheil anrichten. Wer vollkommen die Zunge zu meistern imstande ist, der verdient das Prädikat: vollkommener Mann. In dem Reich der Natur strömt niemals eine Quelle aus derselben Öffnung bitteres und süßes Wasser zugleich aus, und jeder Baum trägt nur seine Frucht. Aber Menschen bringen es vielfach über sich, mit derselben Zunge Segen und Fluch zu sprechen. Ein Christ darf sich eines derartigen unnatürlichen Verhaltens nicht schuldig machen, vielmehr muß ihm die wahre Weisheit Führerin sein, dieser aber ist Sanftmut eigen (3, 1—18). Dem kleinen Abschnitt 3, 13—18 kommt eine gewisse zentrale Stellung zu; es wird hier der alle drei Teile zusammenhaltende Gedanke von der wahren Weisheit eingeschärft. Nach der Exposition der drei Teile bringt Jakobus das einer wahren Lebensweisheit entgegengesetzte Tun zur Sprache, die Sucht nach Besitz und Genuß, das falsche Streben, Weltdienst und Gottesdienst miteinander verbinden, das Herz zwischen Gott und der Welt teilen zu wollen. Wer als Christ sich irgendwie durch Berührung mit der Welt und ihrer Lust befleckt hat, möge sein Herz reinigen von allen Makeln und in Buße und Demut vor Gott sich erniedrigen, der ja Gesetzgeber und Richter, Herr über Leben und Tod ist (4, 1—12). Weiterhin geißelt der Apostel im Stil der alttestamentlichen Propheten den gottvergessenen Mammonsdienst mit seinen himmelschreienden Gewalttätigkeiten unter Hinweis auf das solchem Gebaren drohende göttliche Strafgericht (4, 13—5, 6). Zuletzt (5, 7—18) wiederholt er die schon im Eingang des Briefes (1, 2—5) ausgesprochene Mahnung zum Ausharren in christlicher Geduld, fordert das Unterlassen des Schwörens, gutes Gebet, Gebrauch der Gnadenmittel der Kirche (Buße und heilige Ölung); das Schlußwort (5, 19—20) enthält die Aufforderung, Irrende auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen und so seine Seele zu retten.

6. Der Lehrgehalt und die Lehrweise der Epistel.

Lehrfragen erörtert der Verfasser *ex professo* nirgends, namentlich auch 2, 14—26 nicht, wo er sich nur gegen diejenigen wendet, welche mit bloßem Glauben oder theoretischem Bekenntnis ohne Verrichtung von Werken sich begnügen möchten; von einer Polemik

gegen die paulinischen Lehrsätze über die Rechtfertigung vermag selbst das schärfste Auge nichts zu entdecken. Der Inhalt der Epistel ist überwiegend ethisch. Indes wenn von der Behandlung gewisser Lehrfragen und einer dogmatischen Entwicklung im Brief nicht geredet werden kann, so findet man doch leitende Grundsätze heraus, auf welchen die Ausführungen desselben beruhen. Da wäre vor allem hinsichtlich des praktischen Lebens der Satz zu nennen: wer als echter Christ wandeln und einigermaßen das sittliche Lebensideal erreichen will, der muß sich mit ganzem Herzen an Gott, seine Wahrheit und seinen Willen hingeben und zur Richtschnur seines Handelns gegen den Nächsten nicht irgend welche menschliche Rücksicht, sondern bloß Gottes Gesetz nehmen; solche Forderung stellt die wahre Weisheit. Wenn manche glauben, Gott und der Welt zugleich dienen zu können, so ist das gewaltige Selbsttäuschung. Unser Gott ist ein eifersüchtiger Gott, er verschmäht alles ehebrecherische Wesen und verlangt vielmehr ungeteilte Hingabe des Herzens. Nur die Religion oder die Frömmigkeit hat Wert, welche das ganze Tun des Menschen beeinflußt. Der Glaube ist unecht, wenn er verfehlt, gute Werke hervorzubringen. Die dogmatische Grundlage aber der von Jakobus fürs praktische Leben erteilten Weisungen und Ermahnungen ist folgende: der Mensch ist nach dem Ebenbild Gottes geschaffen (3, 9); allein er ist in Sünde gefallen. Nun gibt Jakobus allerdings keine Geschichte von der Sünde, von dem Fall der ersten Menschen, der Herrschaft der Sünde und der Befreiung aus der Macht derselben, wie Paulus namentlich im Römerbrief tut; gleichwohl erkennt man die Harmonie der Anschauung zwischen ihm und dem Völkerlehrer. Denn Jakobus macht das Mittel namhaft, welches Gottes freie Güte dem Menschen gewährt hat, der Sünde loszuwerden und sich zu neuem Leben, zum übernatürlichen Leben der Gnade zu erheben, er redet von einer Neuschöpfung des Menschen durch das Wort der Wahrheit, welches zum Glauben und zur Taufe führt. Die These von der Neuschöpfung oder Wiedergeburt im Sinne der Worte Jesu (Jo 3, 3 ff) setzt aber die Idee der Sünde oder eines Lebens in Sünden bei dem natürlichen Menschen oder dem aus dem Weibe Geborenen voraus, welche Sünde durch „die Veranstaltung in der Fülle der Zeit“ (Eph 1, 10) und durch die Zuwendung der Erlösungsfrüchte an die Menschen getilgt wird. Wenn Jakobus bei seiner ganzen Darstellung davon ausgeht, daß die Christen zu neuen Geschöpfen umgewandelt, d. h. nicht bloß von der Sünde befreit, sondern auch geheiligt seien, so unterläßt er anderseits doch nicht, im Laufe seiner Darlegungen darauf hinzuweisen, daß auch in dem Wiedergeborenen noch ein Anknüpfungspunkt im Innern vorhanden sei für die von außen

kommenden Anfechtungen. Die infolge der Erbsünde eingetretene Verderbnis der Natur macht sich in den Neugeschaffenen bemerklich als böse Begierde oder Begierlichkeit (1, 14 ff); daher entstammt das Streben nach dem Glanz, den Lüsten und Genüssen der Welt. So sündigen auch Christen, zumal da der Teufel neben der Welt seine Einflüsse geltend macht (4, 7), vielfach (3, 2). Sie verunreinigen Hand und Herz mit mancherlei Befleckung; eine Reinigung ist möglich durch wahre Buße, Seelenschmerz, Verdemütigung vor Gott und Bekenntnis der Sünden (4, 8 ff; 5, 16). Solange das Leben in dieser Zeitlichkeit währt, werden Anfechtungen und Versuchungen fort dauern; darum ist geduldiges Ausharren und Kämpfen bis ans Ende unerlässlich (1, 2—4; 1, 12; 5, 8). Um diesen Kampf gut zu kämpfen, ist besonders viel Gebet notwendig um Erlangung der wahren himmlischen Weisheit (1, 5—6; 5, 15—18). In der Forderung vielen wirkungsvollen Gebets stimmt Jakobus ganz mit Paulus zusammen (vgl. Phil 4, 6; Eph 5, 20; 1 Tim 2, 1; 1 Thess 5, 17), begreiflich, da das Gebet der Lebensnerv und die Grundkraft aller christlichen Betätigung ist. Man sieht: trotzdem Jakobus nur Ermahnungen zu einem werktätigen Christentum, zu einem praktischen Handeln nach der Norm des Wortes und Gesetzes Gottes geben will, kann man doch in einem gewissen beschränkten Sinne von einem Lehrbegriff desselben reden und von einer dogmatischen Grundlage, auf welcher das Ganze ruht.

Die Lehrweise der Epistel erinnert in mehreren Abschnitten an die Kraft der alten Propheten. Der Anschluß an die Spruchweisheit des AT ist unverkennbar. Ein Ton der höchsten Autorität durchklingt das ganze Schriftstück. Nirgends findet man einen Versuch, die Gunst der Leser durch direkte Worte des Lobes und der Anerkennung zu gewinnen. Wir vernehmen in ihm einzig den Ruf der Pflicht, erhoben von einem Manne, der mit hohem sittlichen Ernste ohne ein Teilchen pharisäischer Anmaßung spricht, bei aller Entschiedenheit seines Bekenntnisses strenge Anforderungen an die Lebensführung der Leser stellt und alle Zweiseeligkeit und schwankende Haltung energisch verurteilt, der weiß und fühlt, daß er ein Recht hat zu sprechen, ein Recht, Gehorsam zu erwarten, eine Eigentümlichkeit des Briefes, in welcher wir wohl eines der bedeutsamsten Momente der Echtheit erblicken dürfen. Denn dieselbe steht in vollkommener Harmonie mit dem durch kanonische und außerkanonische Quellen entworfenen Bild Jakobus' des Gerechten. Die Bekanntschaft des Verfassers mit Elementen der griechisch-römischen Bildungswelt, mit der Philosophie des Juden Philo, mit gnostischen Ideen bestand nur in der Phantasie gewisser Kritiker. Auch darauf soll bei der

Einzelerklärung Aufmerksamkeit verwendet werden, wo sich ergeben wird, daß er vielmehr mit der Weisheit des AT sowie mit der Lehrweisheit Jesu (besonders Bergpredigt) vertraut ist.

7. Der Sprachcharakter der Jakobusepistel.

Der griechische Ausdruck ist im Brief nicht ungefällig, und förmliche Verstöße gegen die gute Sprache sind selten. Indes übertreibt man nicht selten das korrekte Griechisch, um zu beweisen, daß es von Jakobus, dem schlichten Galiläer, nicht herkommen könne. Das Griechische des Briefes ist grammatisch korrekt; doch zeigt sich bei Jakobus ein Mangel an Verbindungsworten; weiterhin treffen wir bei ihm keine komplizierte Periodenbildung, nur einige wenige weitläufigere Satzgefüge findet man, 2, 2—4; 2, 15—16; 4, 13—15 u. 5, 13 f, im übrigen meist einfache Konstruktionen. Auch macht man auf den Bilderreichtum aufmerksam, besonders tut dies neuerdings Grafe (a. a. O. 12). Und wirklich sind die Bilder sehr zahlreich (1, 6 10 ff 14 15 18 23 f; 2, 26; 3, 1—12; 4, 14; 5, 4 7). Auffallend ist diese Eigentümlichkeit gewiß nicht. Es kommt zur Erklärung derselben einmal die Eigenschaft des Jakobus als Orientale in Betracht, sodann seine Vertrautheit mit den Prophetenbüchern des AT. Ferner stößt man auf Wortspiele und Alliterationen, 2, 4: διεκρίθητε — κριταί; 2, 13: ἀνέλεος — ἔλεος; 3, 8: ἀκατάστατον κακόν; 4, 8: καθαρίσατε — ἀγρίσατε; 4, 14: φαινομένη — ἀφανιζομένη. Daß darin ein besonderer Vorzug bzw. der Beweis einer exquisiten Korrektheit des griechischen Ausdrucks liegen soll, vermag man nicht zu erkennen. Der eine Schriftsteller zeigt diese, der andere eine andere Vorliebe. Gerne wendet Jakobus statt Aussagesätzen rhetorische Fragen an, welche sich überaus wirksam erweisen (2, 1; 2, 14; 3, 11 12; 3, 14; 4, 1; 4, 4 5). Besonders häufig ist die Apostrophe an die Leser im Imperativ; doch geht die Rede bei Gelegenheit auch über in lebendige Wechselrede (2, 18 ff). Die Sprache ist schlicht und anschaulich, ganz in Übereinstimmung mit dem Charakter der spätgriechischen, volkstümlichen Umgangssprache; doch fehlt es auch nicht an gewählten Ausdrücken wie δῖψυχος (1, 8; 4, 8), νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας (1, 25; 2, 12), sowie an astrologischen termini (3, 6; 1, 17). Im ganzen ähnelt die Form dem Sprachstil des AT und der Evangelien. Wenn Jakobus die griechische Sprache mit einer gewissen Fertigkeit handhabt, so wird zur Erklärung dieser Tatsache auf seine Stellung hingewiesen werden dürfen. Jedenfalls bald nach dem Pfingstfeste zum Haupt der Urgemeinde erhoben war er mit Rücksicht auf die vielen seiner Hirtensorgen anvertrauten hellenistischen Judenchristen genötigt, sich Kenntnis der griechischen

Sprache anzueignen. Im Verkehr bzw. in der Lehrunterweisung der Hellenisten war er auf den Gebrauch der LXX angewiesen. Daß er freilich im Gebrauch des Griechischen bald große Fortschritte machte, dazu verhalf ihm außer der Übung augenscheinlich eine besondere Anlage. Nun darf aber auch die Kehrseite der Sache nicht vergessen werden. Der Verfasser des Briefes verrät sich als gebürtiger Jude, der griechisch schreibt, aber hebräisch denkt und seine hebräische Denkart durch das griechische Sprachgewand durchschimmern läßt. Schon längst ist die gnomische, sententiöse Art des Briefes und die Ähnlichkeit desselben mit der Maschal- und Chokma-Literatur bemerkt worden. In diesen Tagen ging der um Aufhellung der Dunkelheiten des Jakobusbriefs verdiente Gelehrte Cladder weiter und führte den Nachweis, daß der Verfasser den Brief ganz im Geist der hebräischen Poesie nach Strophen, Versen und Stichen gegliedert hat (a. a. O. 295—330). Cladder hat angesichts des Erfundes seiner Untersuchung die Frage aufs neue aufgeworfen, ob der Brief am Ende nicht doch ursprünglich hebräisch-aramäisch geschrieben sei. Jedenfalls sei derselbe hebräisch gedacht, und nur darüber könne man noch Zweifel hegen, ob die Übersetzung auf dem Papier oder im Geiste des Verfassers vor sich gegangen sei. Man wird vorerst an der ursprünglich griechischen Abfassung der Epistel durch Jakobus festzuhalten haben. Jedenfalls präsentiert sich uns der Verfasser als einer der originellsten aller biblischen Schriftsteller, sowohl was den Inhalt als die Form der Urkunde betrifft. (Über die Sprache des Jakobus vgl. Mayor, *The Epistle of St James* CLII—CCIV.)

8. Exegetische Literatur.

Didymi Alex. in epistolas catholicas Enarratio; Migne, P. Gr. XXXIX 1750 ff.

Ioann. Chrysostomi Fragn. in epist. cathol.; Migne LXIV; in epist. S. Iacobi 1039—1052. Trotz der Verstümmelung von großem Wert.

Cramer, Cat. in epist. cathol. VIII, Oxonii 1840, 1—40.

C. F. Matthaei, Scholia in epist. Iacobi, Rigae 1787, 183—195.

Oecumenii Opera; Migne, P. Gr. CXIX 455—510. Sehr brauchbar.

Theophylacti Opera; Migne, P. Gr. CXXV. Epist. Iacobi 1034—1190. Inhaltlich im ganzen mit Ökumenius übereinstimmend.

Euthymius Zigabenus, Athen 1887.

Bedae Venerabilis Opera; Migne, P. Lat. XCIII 10—41. Beda ist sich über Plan und Disposition der Epistel nicht klar geworden.

Aber er zeigt sich wohlorientiert in den Werken der Kirchenväter, und wenn man auch an seinen vielen allegorischen und moralischen Deutungen weniger Gefallen findet, so bietet er zu sehr vielen einzelnen Stellen scharfsinnige, bis heute nicht überbotene Erklärungen.

Thomae de Vio Caietani Cardinalis Epistolae Pauli, ad graecam veritatem castigatae. Epist. Iacobi 1095—1148.

Estius, In omnes S. Pauli et septem cathol. apost. epistolas Comment. Ed. Sausen VII 1—131.

Cornelii a Lap. Comment. in epist. cath. Epist. Iacobi.

Bened. Iustiniani († 1622) Explanaciones in omnes epist. cathol., Lugd. 1621.

Natalis Alex. Comment. in omnes epist. S. Pauli et in septem epist. cathol. (Der Jakobusbrief III 123 ff.).

Von neueren katholischen Bearbeitungen kommen in Betracht:

Bisping, Erklärung der kath. Briefe, Münster 1871.

Meßmer, Erklärung des Jakobusbriefes, herausg. von Mitterrutzner, Brixen 1863.

Schegg, Jakobus der Bruder des Herrn und sein Brief, München 1883.

Trenkle, Der Brief des hl. Jakobus, Freiburg 1894.

Kommentare von prot. Gelehrten: Gebser, Kern, de Wette-Brückner, Wiesinger, Huther, Ewald, von Hofmann, Erdmann, Beyschlag (in Meyers krit. exeget. Handbuch⁵, 1888), Wandel, Schlatter, Burger, v. Soden (Handkommentar), B. Weiß, Spitta.

Englische: Bassett, Catholic Epistle of St James (1876) und besonders Mayor, The Epistle of St James (1892). Sehr gründlich und ausführlich.

Unter den biblisch-theologischen Monographien verdienen besonders Erwähnung:

Feine, Der Jakobusbrief nach Lehranschauungen und Entstehungsverhältnissen (1893).

Schmidt W., Der Lehrgehalt des Jakobusbriefs (1869).

Meinertz, Der Jakobusbrief und sein Verfasser, in Schrift und Überlieferung (Bibl. Studien X, Heft 1—3).

§ 1.

Die Grußüberschrift.

1, 1.

1. Jakobus, Gottes und des Herrn Jesus Christus Knecht, an die zwölf Stämme in der Zerstreuung seinen Gruß.

Die Überschrift enthält einmal den Namen des Briefschreibers, sodann den Namen der Empfänger und einen Gruß. Als Briefschreiber präsentiert sich Jakobus; eine nähere Bestimmung fügt der Verfasser nicht bei. Er weiß sich bei seinen Lesern so bekannt, daß er weitere Angaben über seine Person, Stellung und Wirksamkeit unterlassen zu können glaubt. Seinen Aufenthaltsort nennt er gleichfalls nicht, auch nicht die Wohnsitze der Leser; er nimmt auf ein äußeres Erlebnis ebensowenig Bezug als auf ein solches der Leser. Aber gerade durch die in der Grußüberschrift enthaltene Selbstbezeichnung wie durch die gleich folgenden Ermahnungen und Darlegungen gibt er sich als einen Mann von allgemein anerkannter Autorität zu erkennen. Nun redet Paulus in seinen Briefen und Lukas in der Apostelgeschichte des öfteren von einem Jakobus κατ' ἐξοχήν. Da, wo der Völkerlehrer zum erstenmal des Mannes Erwähnung tut, führt er ihn ein mit der Bezeichnung: Jakobus, der Bruder des Herrn (Gal 1, 19); er hat dort ungefähr das Jahr 36 im Auge, wo der andere Jakobus, der Sohn des Zebedäus und Bruder des Johannes, noch lebte, daher die nähere Bestimmung. Sofort 2, 9 u. 12 bezeichnet er ihn schlechtweg als Jakobus und nennt ihn eine Säule der Mutterkirche in Jerusalem, und zwar noch vor Petrus und Johannes. Ganz in Harmonie damit steht die Einführung des Mannes 1 Kor 15, 7, aus welcher Stelle, wenn man sie mit Gal 1, 19 zusammenhält, doch wohl die Zugehörigkeit dieses Jakobus zur Zahl der zwölf Apostel hervorgeht (vgl. oben S. 3). Mit Paulus stimmt sein Schüler Lukas überein, welcher in einer hinter dem Tode des Zebedäussohnes Jakobus liegenden Zeit einen Jakobus par excellence einführt, und zwar als Haupt der christlichen Gemeinde in Jerusalem (Apg 12, 17; 15, 13 ff; 21, 18). Auch Jud 1 dient mit zum Beweise, daß es nach dem Tode des Zebedäussohnes einen Jakobus gab, welcher ganz einzig dastand. Die Tradition des 2. Jahrhunderts

(Klemens A., Hegesipp bei Eusebius, Kg. 2, 1 u. 2, 23) bezeichnet ihn als den ersten Bischof von Jerusalem, der als solcher bald nach der Himmelfahrt des Herrn eingesetzt worden sei (vgl. Einl.² 638 ff), und charakterisiert ihn als eine infolge seiner gesetzlichen und evangelischen Gerechtigkeit bei Juden und Christen zugleich in hohem Ansehen stehende Persönlichkeit. In den Clement. Recogn. (I 68) wird derselbe als episcoporum princeps dem Kaiphas als dem princeps sacerdotum gegenübergestellt. Größere Sicherheit darüber, daß dieser Jakobus in unserem Brief sich einführt, wäre, scheint es, erreicht, wenn er sich als Bruder des Herrn bezeichnen würde. Das tut er allerdings nicht, sowenig als Judas in seinem Brief; beide haben es andern überlassen, sie Brüder des Herrn zu nennen. Sie selbst haben es sich genügen lassen mit dem Titel: Knechte Jesu Christi, bzw. Jakobus, Gottes und Jesu Christi Knecht. δούλος: Knecht Gottes oder Christi werden allerdings häufig die Christen überhaupt genannt, z. B. 1 Petr 2, 16. Offb 19, 2; 1, 1; 2, 20; 1 Kor 7, 22; indes dürfte hier der Ausdruck δούλος im engeren Sinn stehen: im AT wird δούλος θεοῦ mit Bezug auf Moses gebraucht (Dn 9, 1) oder mit Bezug auf die Propheten (Dn 9, 10; Jr 7, 25; vgl. Offb 1, 1: τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ und 10, 7); danach dürfte durch δούλος auch hier ein spezielles und ausgezeichnetes Dienstverhältnis ausgedrückt werden = der von Gott in besonderer Weise Bevollmächtigte. Jakobus begründet dadurch die Autorität, mit welcher er auftritt und für seine Worte Gehör verlangt. Paulus wählt bisweilen zur Selbstbezeichnung gleichfalls δούλος (Phil 1, 1. Tit 1, 1), öfter ἀπόστολος (Gal 1, 1. 1 Kor 1, 1); 2 Petr 1, 1 begegnen uns beide Begriffe, δούλος und ἀπόστολος, nebeneinander. Wenn letzterer hier fehlt, so darf man darin nicht ein Anzeichen dafür erblicken, daß Jakobus ein Apostolat im Sinne eines Petrus und Paulus nicht für sich in Anspruch nehmen konnte. Auch Paulus gebraucht ja keineswegs immer den Titel „Apostel“ am Anfang seiner Briefe (1 u. 2 Thess, Phil, Phm). Das Eigenartige besteht an dieser Stelle nur darin, daß Jakobus sich Gottes und des Herrn Jesus Christus Knecht nennt, nicht einfach Knecht Gottes oder Knecht Jesu Christi. Indes ist die Vereinigung beider Ausdrücke gewiß nicht befremdlich, sondern gerade von der Annahme aus, daß es sich um eine Selbstbezeichnung des Herrnbruders Jakobus handelt, recht verständlich. Denn man darf darin eine direkte Bezeugung der Einheit des Alten und Neuen Bundes sehen. Im Charakterbild des Jakobus ist aber nach den Zeugnissen der Schrift und der Tradition die Vereinigung der gesetzmäßigen jüdischen Lebensweise mit der christlichen Frömmigkeit oder die Verbindung von alt- und neutestamentlichem Wesen der

hervorstechendste Zug. Er wendet hier den Namen Knecht an in einem Augenblick, wo er brieflich sein Wort an judenchristliche Gemeinden richtet. Sie sollen durch diese Bezeichnung zu dem Bewußtsein gebracht werden, daß er als Diener Gottes und Christi zu ihnen redet. Zu beachten ist noch, daß die Stellung von δοῦλος erst hinter θεοῦ und κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ des Rhythmus wegen gewählt ist (Cladder a. a. O. 319). ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ; der Dativ ist abhängig von χαίρειν sc. λέγει = Jakobus entbietet den zwölf Stämmen in der Zerstreuung seinen Gruß. Damit ist zugleich die Bestimmung der Epistel ausgedrückt. Die gewöhnliche Erklärung der Worte im Dativ lautet dahin, Jakobus widme sein Schreiben oder sein Lehrgedicht den außerhalb Palästinas wohnenden Juden; denn der Ausdruck „die zwölf Stämme“ sei an sich Bezeichnung des jüdischen Volkes in seiner Gesamtheit. Nun folge aber die nähere Bestimmung ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ, welche eine Einschränkung bringe = die außerhalb Palästinas wohnenden Juden; im Hinblick auf den Inhalt können indes nur die dort wohnenden Judenchristen gemeint sein. Danach würde sich Jakobus an die in der Heidenwelt, mitten unter den Völkern wohnenden Judenchristen oder judenchristlichen Gemeinden wenden. Zur Begründung der Interpretation beruft man sich auf den Gebrauch des Begriffes „ἡ διασπορά“ in der Schrift des Alten und Neuen Testaments (Dt 28, 25. Ps 147, 2. Is 49, 6. Jr 15, 7. Neh 1, 9. 2 Makk 1, 27. Jo 7, 35). Die Erklärung hält indes nicht stand. In hohem Grade befremdlich wäre ja doch gewiß, wenn Jakobus erstlich durch den Ausdruck „die zwölf Stämme“ auf die gesamte Judenschaft hinweisen würde, um sofort durch die Näherbestimmung einen ganz wesentlichen Teil der Judenschaft auszuschließen. Außerdem verstünde man sehr schwer, warum der christliche Charakter der Leser nicht gleich in der Grußüberschrift angezeigt, vielmehr erst durch die nachfolgenden Ausführungen angedeutet werden sollte. Die Ausdrucksweise αἱ δώδεκα φυλαί begegnet uns häufig, ebenso wie die ähnliche τὸ δωδεκάφυλον (Ex 24, 4. Mt 19, 28. Lk 22, 30. Apg 26, 7); indes immer mit dem Zusatz τοῦ Ἰσραὴλ oder einer gleichbedeutenden andern Bestimmung wie Apg 26, 7: ἡμῶν. Hier fehlt ein solcher Zusatz, oder vielmehr er ist ersetzt durch die bedeutsame Näherbestimmung: ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ. Durch letztere wird der Begriff αἱ δώδεκα φυλαί verengert und zu andern zwölf Stämmen in Gegensatz gestellt = demjenigen Zwölfstämmevolk, welches entgegen dem an Palästina ein irdisches Vaterland besitzenden Zwölfstämmevolk oder dem Israel nach dem Fleische im Gebiet der Zerstreuung sich befindet. Jakobus meint das geistliche oder christusgläubige Israel, das überall, wo es sich aufhält, in einer

fremden Welt zerstreut lebt und nur im Himmel seine Metropolis hat. Auf dem Wege zu der himmlischen Heimat bedürfen die Angehörigen dieses Israel Stärkung, Zurechtweisung und Ermunterung, welche ihnen Jakobus in dem Brief gewährt. Sonach widmet er denselben der gesamten jüdischen Christenheit in Palästina und außerhalb desselben. Diese machte zur Zeit der Abfassung zwar nicht die ganze Christenheit aus, wie schon aus 1, 18 erhellt, aber doch den weitaus größten Teil derselben. Man wird hauptsächlich an judenchristliche Gemeinden in Judäa, Galiläa, Samaria, aber auch an solche in Syrien (Antiochien, Damaskus, Tyrus) und auf Cypern zu denken haben. — *χαίρειν* sc. λέγει = Jakobus entbietet den christusgläubigen Juden, die er nachher als Brüder anredet, seinen Gruß. Es ist das die bei den Griechen übliche Grußform; dann und wann steht vor *χαίρειν* ein *πλείστα*, lateinisch = salutem dicit plurimam. Manchmal findet sich *χαίρειν* καὶ ὑγιαίνειν oder *χαίρειν* καὶ εὖ πράττειν (2 Makk 1, 10); vgl. 3 Jo 2: εὐδοδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν. Die Anwendung dieser echt griechischen Form in der Überschrift statt der hebräischen „Friede euch“ könnte auffallen, zumal angesichts der Umkleidung des heidnischen *χαίρειν* in ein christliches Gewand durch Paulus und andere Apostel: *χάρις* καὶ εἰρήνη (Röm 1, 7. 1 Kor 1, 3. 2 Kor 1, 2. Gal 1, 3. Eph 1, 2. Kol 1, 2. Phil 1, 2. 1 u. 2 Thess 1, 2. Phm 3. 1 u. 2 Petr 1, 2. Offb 1, 4) oder: *χάρις* ἔλεος εἰρήνη (1 u. 2 Tim 1, 2. 2 Jo 3). Indes war die griechische Form seit länger bei den Juden geduldet, wie der Gebrauch derselben 1 Makk 10, 18 und 2 Makk 9, 11 u. 19 zeigt. Dieselbe mußte sodann, seitdem der Gruß *χαῖρε* aus dem Munde des Engels an das Ohr der heiligen Jungfrau erklungen war (Lk 1, 28), jedem Christen, auch wenn er streng am mosaischen Gesetz festhielt, als eine heilige und geweihte erscheinen. Endlich dürfte es kaum einem aufmerksamen Leser entgangen sein, daß Jakobus mit einer gewissen Absichtlichkeit hier sich gerade für diese Grußformel entschieden hat, um seine unmittelbar (V. 2) folgende Aufforderung zur Freude (*χαρά*), zum frohen Mut auch beim Ansturm von Anfechtungen passend anzuknüpfen. Denkwürdigerweise findet sich das *χαίρειν* außer in dem Briefe des Lysias an den Prokurator Felix (Apg 23, 26) in dem Dekretalschreiben des sog. Konzils zu Jerusalem (Apg 15, 23) an die Brüder in Syrien und Kilikien. Da nun Jakobus, das Haupt oder der Bischof der Urgemeinde, wohl Verfasser des genannten Dekrets (Apg 15, 22 ff) war, so weist der Gebrauch der Formel *χαίρειν* auf die Identität des Autors jener Urkunde und unseres Briefes hin. Jedenfalls aber liegt darin ein gewichtiges Argument gegen die Ansicht, daß das Schreiben des Jakobus erst gegen das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts entstanden

sei: es entstammt demselben Kreise wie jene Urkunde und gehört ungefähr derselben Zeit wie letztere an.

Das Schreiben des Jakobus bietet die klassische Grußform *χαίρειν*. Dieselbe tritt uns in zahlreichen neuentdeckten Texten (Papyri, Ostraka) entgegen, und zwar entweder bloß *χαίρειν* oder *πλείστα χαίρειν* oder auch *χαίρειν καὶ ὀγαίνειν*. *Χαίρειν* allein steht beispielsweise auf einer Quittung über eine Isis-Kollekte vom 4. August 63 p. Chr. n. (Ostrakon), ebenso im Briefe des ägyptischen Knaben Theon an seinen Vater Theon (aus dem 2. oder 3. Jahrhundert p. Chr. n.); *πλείστα χαίρειν* in dem Brief des ägyptischen Ölbaumpflanzers Mystarion an den Oberpriester Stotoëtis (13. September 50 a. Chr. n. [Papyrus]), ebenso in dem Brief des römischen Soldaten Apion an seinen Vater Epimachos (Papyrus aus dem 2. Jahrhundert p. Chr. n.), wiederum in dem Brief des „verlorenen Sohnes“ Antonis Longos an seine Mutter Neilos (Papyrus aus dem 2. Jahrhundert p. Chr. n.); die Form *χαίρειν καὶ ὀγαίνειν* begegnet uns in dem Brief des Atheners Mnesiergos an seine Hausgenossen (4. Jahrhundert p. Chr. n.; vgl. 3 Jo 2. 2 Makk 1, 10; 9, 19 und zum Ganzen Deißmann, Licht vom Osten 70 101 105 109 118 124 133). Trotz dieser klassischen Briefform in dem Eingang ist das Schreiben des Jakobus kein Brief; es ist ja nicht an eine einzelne Person, an bestimmte Adressaten gerichtet, nicht durch einen Boten überbracht worden etwa wie der Epheser- und Kolosserbrief durch Tychikus, es war vielmehr berechnet für einen großen Leserkreis, für die ganze christliche Judenschaft; an diese wurde der Briefftext in zahlreichen Exemplaren versandt, als eine Art „Flugschrift“ publiziert. Die Grußüberschrift mit dem ganz eigentümlichen *ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ* wurde vielfach, wie es scheinen will, mit vollstem Recht mit zu den Merkmalen gerechnet, welche das hohe Alter der Epistel andeuten. Neuerdings bat man der Überschrift exquisite Aufmerksamkeit zugewandt und die bisherige Auffassung als völlig hinfällig erklärt: die Worte *καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* seien nicht ursprünglich, sondern erst nachträglich eingeschoben worden, wie auch 2, 1 *ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* sich als späterer Einschub erweisen. Nach Entfernung jener vier Worte 1, 1 und dieser drei Worte 2, 1 falle aber die Grundlage hinweg, auf welcher fußend die Exegeten bisher das Schriftstück als ein christliches Dokument betrachtet und behandelt hätten, welches vielmehr sich als ein rein jüdisches, aus dem letzten Jahrhundert vor Christus oder auch aus dem ersten Jahrhundert nach Christus stammendes Elaborat präsentiere (Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II 1 ff). Ausgangspunkt bei dem genannten Beweisverfahren bildet 2, 1. Eine sorgfältige Erwägung dieser Stelle ergebe mit einer an Gewißheit grenzenden Sicherheit, daß die Worte *ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* spätere Interpolation seien. Dann aber dürfe man kein Bedenken mehr tragen, 1, 1 *καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu streichen und so das christliche Element herauszulösen (Spitta a. a. O. 7). Nun bietet die Stelle 2, 1 der Erklärung einige Schwierigkeiten dar, wie sie denn insgesamt als *crux interpretum* bezeichnet wird. Indes soll gezeigt werden, daß die überlieferte Textform unangreifbar, unanstößig und darum eine Änderung absolut unzulässig ist. Eben damit fällt die Basis für die Hypothese von der Nichtursprünglichkeit auch der vier Worte *καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* 1, 1 dahin. Verdacht erregt ja ohnehin das ganze Verfahren des genannten Gelehrten von vornherein. Man findet infolge genauer Prüfung des Inhalts, daß eine große Anzahl von Parallelen zu demselben in der jüdischen und besonders in der juden-griechischen Literatur vorliegt, und gründet darauf die Deutung des Ganzen als eines jüdischen Erzeugnisses.

Aus solcher Anschauung erwächst wie von selbst die Tendenz, Ausdrücke oder Wendungen von spezifisch christlicher Färbung als angebliche Interpolation zu tilgen. Eine Berechtigung hierzu kann man sich doch nur zuschreiben, wenn die Textgestalt selbst positive Anhaltspunkte bieten würde, was aber in keiner Weise zutrifft. Außerdem aber muß das Bestreben, die Jakobusepistel als jüdisches Produkt zu erweisen, völlig aussichtslos genannt werden: auch nach Streichung der bezeichneten vier und drei Worte 1, 1 und 2, 1 bleibt der Charakter der Epistel als einer christlichen Schrift evident für einen jeden, der nur einigermaßen die Verwandtschaft der Unterweisungen und Ermahnungen mit den Reden Jesu in Erwägung zieht. Radikaler in Ansehung der Grußüberschrift ging Harnack vor. Er erklärt dieselbe für unecht: der Jakobusbrief oder vielmehr die Homilie, die jetzt an der Spitze den Namen des Jakobus trage, sei erst im Anfang des 2. Jahrhunderts entstanden, jene Überschrift später angefügt worden. Aber was beweist den Ursprung des Dokumentes in dieser Zeit? Die Antwort lautet: mit einem Schriftstück, welches prinzipiell Christenverfolgung und christliche Denunziationen voraussetzt, wird man nicht über ca 120 hinaufgehen wollen (Chronol. I 486). In 2, 6 ff findet man den Beweis für die Richtigkeit der also angedeuteten historischen Situation; aber die Stelle redet vielmehr ganz bestimmt von jüdischen Gerichten und nur von solchen, wie gezeigt werden soll. Es liegt in diesem Betreff wie ähnlich bezüglich der angeblichen Bekämpfung des Mißbrauchs der paulinischen Rechtfertigungsformel in dem Schreiben eine völlige Verkennung des wahren Sachverhaltes seitens der genannten Gelehrten vor. Die nachträgliche Anfügung der Grußüberschrift aber, etwa im Lauf des 2. Jahrhunderts, ist durchaus unglaublich: wenn man das anfangs namenlos „umherlaufende“ Produkt zu Ehren bringen oder in Ehren erhalten wollte, so würde es allerdings dem Jakobus beigelegt worden sein, aber so, daß dieser in der angefügten Überschrift ausdrücklich als Bruder des Herrn oder als Bischof von Jerusalem bezeichnet worden wäre, nicht als Knecht Gottes und Christi. Richtiger hat, von der willkürlichen Beseitigung der Worte *καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* abgesehen, Spitta geurteilt, indem er auf die enge Beziehung der Grußüberschrift zu 1, 2 hingewiesen und gezeigt hat, daß der Verfasser das *χαίρειν* als Motiv für die überraschende Aufforderung *πάντα χάριν ἡγήσασθε κτλ.* benützt habe (a. a. O. 15). Demnach ist der Versuch einer Loslösung der Grußüberschrift von dem Text verfehlt. Eben das *χαίρειν* weist uns bei Berücksichtigung von Apg 15, 23 auf Jakobus, den Leiter der Gemeinde von Jerusalem hin. Hätte man aber erst nachträglich die Grußüberschrift beigelegt oder hätte ein Späterer den Brief abgefaßt und unter dem Namen des Jakobus in Umlauf gesetzt, so würde nicht die Grußform *χαίρειν*, sondern die in apostolischen Briefen gewöhnliche gewählt worden sein: *χάρις καὶ εἰρήνη*, weil letztere, namentlich *εἰρήνη*, als für Jakobus den Gerechten passender erscheinen mußte. Die schlichte und einfache Art, wie sich der Verfasser einführt, harmoniert in allweg mit der knappen und kräftigen Schreibweise der ganzen Epistel. Ein Merkzeichen betreffs der Stellung des Verfassers liegt immerhin in der Ausdrucksweise: *θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος*, wie Ökumenius (p. 456) mit Recht notiert: Knecht Gottes und Christi zu sein überragt alle irdische Auszeichnung und Würde: *τοῦτο γνῶρισμα ἑαυτῶν βούλονται ποιεῖσθαι*. Die Vereinigung beider Ausdrücke: Knecht Gottes und Christi ist gewiß sprechend für Jakobus, und es ist ja sicher ein starker Fehlgriff, wenn Cornelius a Lap. nach dem Vorgang des Thomas *θεός* in unmittelbaren Zusammenhang mit Jesus bringt: Knecht des Gottes und Herrn Jesus Christus; Jesus Christus vocatur hic deus et dominus; wohl aber darf man die Gegenüberstellung von Gott und Jesus Christus als sehr

bedeutungsvoll ansehen; dieselbe muß auf der Wahrheit beruhen, daß Gott (der Vater) und Jesus Christus als Herr eine göttliche Wesenheit haben (vgl. 1 Kor 8, 6). Größere Schwierigkeit bietet bloß der zweite Teil der Grußüberschrift, welcher den Gruß und damit auch die Bestimmung enthält: den zwölf Stämmen in der Zerstreuung. Nur vereinzelt trat die Ansicht hervor, Jakobus wende sich in dem Schreiben an die außerhalb Palästinas wohnende Judenschaft. Man erkennt das Gewicht der Einrede, daß er in diesem Falle hätte schreiben müssen: τοῖς ἐν τῇ διασπορᾷ Ἰουδαίοις oder ἀδελφοῖς. Umso hartnäckiger erweist sich die andere Auffassung, wonach die außerhalb von Palästina wohnenden Judenchristen gemeint seien. Dahin sind wohl schon die Worte des Didymus auszulegen, der zu der Stelle bemerkt: Iacobus Iudaeis scribit in dispersione constitutis, mit der Beifügung, daß man darunter das geistliche Israel verstehen könne (p. 1749). Die Auffassung ist unmöglich. Judenchristen sind es ja gewiß, für welche Jakobus schreibt; aber nicht bloß ein Teil derselben, sondern die Gesamtheit der jüdischen Christen. Diese Interpretation verlangt der Ausdruck: die zwölf Stämme oder das Zwölfstämmevolk. Ohne die Näherbestimmung „die in der Zerstreuung“ würde man die zwölf Stämme auf „Israel nach dem Fleische“ beziehen, oder auf das jüdische Volk in seiner Gesamtheit. Durch jene Näherbestimmung aber stellt Jakobus die „zwölf Stämme“ in Gegensatz zur jüdischen Nation als das Volk oder Israel Gottes, welches in der Welt zerstreut lebt, nicht diese Erde oder Welt, sondern den Himmel zur Heimat hat; das sind die christusgläubigen Juden. Der den genannten Worten der Grußüberschrift zugrunde liegende Gedanke ist allerdings wesentlich identisch mit dem auch von Paulus und Petrus (1 Petr 1, 1) ausgedrückten Gedanken, daß die auf dem Glauben an Jesus Christus gegründete christliche Gemeinde ein neues Gottesvolk, ein geistliches Israel sei, das hier auf Erden eine heimatlose Diaspora bilde und Bürgerrecht im überirdischen Gottesreich besitze. Danach könnte Jakobus wie jene beiden Apostel unter den zwölf Stämmen die gesamte Christenheit seiner Zeit ohne Rücksicht auf die frühere Zugehörigkeit zum Juden- oder Heidentum verstehen, aber sowohl der ganze Charakter seiner Ausführung wie einzelne Enuntiationen, besonders 2, 2 u. 2, 6; 5, 4 dienen zum Beweise, daß er nur die mit dem ungläubigen Judentum in Palästina und den zunächst angrenzenden Gebieten zusammen lebende jüdische Christenheit im Auge hat. Durch die an die Steinigung des Stephanus sich anschließende Verfolgung des nomen christianum wurden die vorher dem größten Teil nach in Jerusalem wohnenden Christusgläubigen überallhin über die Landschaften Palästinas und Syriens versprengt und durch die Bemühungen der Versprengten entstanden überall christliche Gemeinden, die indes mit der bald wieder gesammelten und erstarkten Mutterkirche in Jerusalem Verbindung und Zusammenhang unterhielten (Apg 8, 1; 8, 4; 11, 19 22 ff; 9, 26 ff). Weit klarer und richtiger als die meisten Neuern hat in der Sache der Grußüberschrift Beda gesehen. Zunächst bestimmt er Jakobus, den Briefschreiber als den Gal 2, 9 genannten Jakobus und fügt dem bei: quia in circumcissione ordinatus erat apostolus, curavit eos, qui ex circumcissione erant, sicut praesentes colloquendo docere, sic et absentes per epistolam consolari, instruere, increpare, corrigere. Noch wichtiger aber ist die Erläuterung von 1, 1 b durch Beda: legimus, occiso a Iudaeis beato Stephano, quia facta est in illa die persecutio magna et omnes dispersi sunt per regiones Iudaeae et Samariae praeter apostolos (Apg 8, 1). Illis ergo dispersis qui persecutionem passi sunt propter iustitiam mittit epistolam. Wenn er noch beifügt, daß Jakobus seinen Brief auch solchen Gläubigen bestimmt habe, qui percepta fide Christi necdum operibus perfecti esse curabant, ja auch den noch nicht an Christus gläubigen, der

christlichen Sache feindseligen Elementen, so wird man wenigstens auf letzteres Moment keinen Wert legen, mit Genugthuung aber die Tatsache begrüßen, daß dieser tief sinnige Forscher zur Erklärung der Grußüberschrift das angedeutete Material aus der Apostelgeschichte (πάντες διασπάρησαν κτλ.) herangezogen hat. Freilich darf die Bestimmung des Briefes nicht in der Weise verstanden werden, als ob die Christugläubigen in Jerusalem selbst davon ausgeschlossen gewesen wären: die nach dem Zeugnis des Lukas in den Landstrichen Palästinas und Syriens versprengten Gläubigen und die durch ihre Lehrtätigkeit gegründeten Gemeinden standen in Verbindung mit der Urkirche, und Jakobus wandte sich in seinem Schreiben an die Gesamtheit der Gläubigen aus dem Judentum innerhalb der angedeuteten Grenzen. Der Brief selbst konnte der Befestigung des Zusammenhangs zwischen den auswärtigen Gliedern und der Gemeinde in Jerusalem förderlich sein (vgl. Zahn, Einl. I 65 ff). Cladder (a. a. O. 314) gliedert die Grußüberschrift also:

Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου
 Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος
 ταῖς δώδεκα φυλαῖς
 ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν.

§ 2.

Ermahnung zum geduldigen Ausharren in Prüfungen und zu vertrauensvollem Gebet um Weisheit.

1, 2—8.

2. Achtet für lauter Freude, meine Brüder, wenn ihr in mancherlei Prüfungen fallet, 3. da ihr wisset, daß die Prüfung eures Glaubens Ausdauer wirkt; 4. die Ausdauer aber habe vollkommenen Erfolg, damit ihr vollkommen seid und vollständig, in nichts zurückbleibend. 5. Wenn aber einer von euch an Weisheit zurück ist, so bitte er von Gott, der allen einfältig (reichlich) und ohne zu schelten gibt, und es wird ihm gegeben werden. 6. Er bitte aber in Glauben, in keiner Weise zweifelnd; denn wer zweifelt, gleicht einer Meereswelle, die vom Winde bewegt und hin und her getrieben wird. 7. Ein solcher Mensch wähne doch nicht, daß er etwas von dem Herrn empfangen wird, 8. ein zweiseeliger Mann, unstät in allen seinen Wegen.

Die erste Mahnung des Apostels an die Judenchristen lautet dahin, in den vorkommenden Prüfungen und Anfechtungen nicht einen Anlaß zur Trauer und Betrübniß, sondern zur Freude zu erblicken. Solche Anfechtungen sind in den Kreis der göttlichen Fügungen aufgenommen und gehören zu den Mitteln der göttlichen Erziehung, sie sollen nach heiliger Absicht Gottes zur Erprobung und Bewährung des Glaubens dienen. Zunächst wird die Anfechtung beim entsprechenden Verhalten Geduld als Frucht zu stande bringen, und wenn die Geduld sich allseitig auswirkt, so wird die Anfechtung als Endresultat Vollkommenheit herbeiführen (1, 2—4). Sodann fordert der Apostel die Angeredeten zum Gebet um wahre Weisheit auf. Solche kann nur Gott geben, und er wird sie verleihen, wenn man in lebendigem

Glauben und mit felsenfestem Vertrauen ihn darum bittet; wer nicht in solcher Verfassung betet, bittet umsonst, wie denn zweiseeliges Wesen auf die ganze Lebensführung einen nachteiligen Einfluß ausübt (1, 5—8).

V. 2. Als Gegenstand der Freude sollen die Christen es ansehen, wenn sie in allerlei Anfechtungen hineingeraten. Beachte hierbei: a) *πάσαν χαράν*. Letzteres ist hier metonymisch = *res laeta* = Grund, Anlaß zur Freude, vgl. Lk 2, 10. Dabei steht *πάσαν*. Dieses bedeutet nicht, wie manche alte und neue Erklärer wollen: höchste, größte Freude oder Inbegriff der Freude. Leidenserfahrungen, Verfolgungen, Drangsale für die höchste aller Freuden zu halten, verlangt der Geist des Christentums nicht, das verlangt auch der weise Seelenhirte Jakobus nicht, vielmehr bedeutet *πάσα* ganz, lauter: wenn ihr in Anfechtungen geratet, so erachtet das für lauter Freude, für nichts als Freude. b) *ἡγήσασθε* = bildet euch die Ansicht. Beim Hereinbrechen von Leiden, Unbilden, Bedrängnissen tritt ein natürliches Gefühl des Schmerzes ein, dann Traurigkeit und Niedergeschlagenheit, als wäre man auch von Gott im Himmel verlassen, nicht bloß von den Menschen angefeindet. Darin liegt nun Gefahr, indem die Tätigkeit des Menschen gelähmt wird und bald völlige Mutlosigkeit Platz greift. Während der Apostel Unterdrückung jener ersten natürlichen Schmerzempfindung nicht fordert, verlangt er dagegen, daß der Christ sich über die Leidensstimmung und Traurigkeit erhebe. Er soll die vom Glauben erleuchtete Vernunft befragen und auf Grund davon das Urteil und die Ansicht sich bilden, daß die Heimsuchungen und Anfechtungen vielmehr Anlaß zur Freude seien im Hinblick auf den gottgewollten Zweck derselben. c) *ὅταν περιπέσῃτε*. Das Verbum ist wohl synonym mit *ἐπιπίπτειν*, aber doch stärker als letzteres: in etwas hineingeraten, so daß man davon umgeben ist, es findet sich ziemlich häufig; vgl. Spr 11, 5; 2 Makk 6, 13; 9, 21; 10, 4; Jos. Vit. 15; Thuk. 2, 54. Sehr zu würdigen ist die Wendung: *ὅταν περιπέσῃτε* = im Falle ihr hineingeratet oder jedesmal, wenn ihr hineingeratet, eigentlich hineingeraten sein werdet; angesichts dieser Konstruktion (vgl. 2, 2: *ἐάν* — oder 3, 14 *εἰ* —) ist es verfehlt, zu argumentieren: Jakobus redet hier von einer Verfolgung und Bedrängnis, von welcher die von ihm angeredeten Gläubigen bedrückt waren; man hat darin die Veranlassung zur Komposition des Schreibens zu erkennen. Nicht eine Tatsache schildert und bezeugt er, eine große, den ganzen Leserkreis gleichmäßig betreffende Kalamität und Gefahr. Er sagt nur: wenn euch Anfechtungen widerfahren, dann lasset sie euch einen Gegenstand der Freude

sein. Der Heiland hat allerdings seinen Jüngern Leiden und Verfolgungen vorherverkündet und für das Verhalten beim Eintreten derselben ihnen Normen vorgezeichnet (Mt 10, 17; 10, 34 ff u. 5, 12), und sicherlich hatte Jakobus die bezüglichlichen Worte und Ermahnungen des Herrn im Auge. Aber es bleibt dabei, daß er betreffs einer etwa von der Staatsgewalt über die seiner Sorge anvertrauten Gläubigen ausgehenden Verfolgung keinerlei Andeutung gibt und zunächst nur die Möglichkeit des Hineingeratens seiner Leser in mannigfaltige Anfechtungen erwähnt. d) *πειρασμοῖς ποικίλοις*. Mit *πειρασμοῖς* meint Jakobus solche Lebenslagen, welche den Glauben und das Vertrauen gegen Gott auf die Probe stellen und zum Wanken bringen können. In erster Linie wird zu denken sein an Quälereien, Bedrängnisse und Bedrückungen (vgl. 2, 6—7), aber auch an Verkennung, Zurücksetzung, rohe Behandlung von irgend einer Seite, Verlust der Gesundheit, der Kinder, des Vermögens, Ausschluß vom öffentlichen Leben und seinen Begünstigungen. Solche Vexationen, Verfolgungen, peinliche, leidensvolle Lagen sind *πειρασμοί* = Prüfungen sc. des Glaubens = sie haben nach Gottes Absicht den Zweck, den Glauben zu prüfen und zu erproben (vgl. zum Gebrauch des Ausdrucks Sir 2, 1; 44, 21; 1 Makk 2, 52). Dieselben sind empfindlich und schmerzlich; gleichwohl ermahnt Jakobus die Brüder, sie als Grund zur Freude anzusehen. Der Spruch möchte beim ersten Lesen paradox klingen; er gibt dem Leser ein Rätsel auf und regt zum Nachdenken an. Der sententiöse und gnomenartige Charakter der Darstellung und das eigentümliche Eintreten in *mediam rem* begegnet uns sofort hier im Beginn der Einleitung. Allerdings zeigt der Spruch große Ähnlichkeit mit einem Worte des Petrus (1 Petr 1, 6) und einer Sentenz des Paulus (Hebr 12, 11). In ersterer Hinsicht ist sogar ein Anklang dem Wortlaut nach unverkennbar; indes will es fast scheinen, als ob Petrus einige Milderung der Worte des Jakobus versucht habe, wenn er den kleinasiatischen Gläubigen zuredet: einstmals frohlocket ihr, nachdem ihr ein wenig jetzt, so es sein soll, in mannigfachen Prüfungen betrübt gewesen. Doch ist der gemeinsame Gedanke des Petrus (vgl. noch 1 Petr 4, 12 ff) und Paulus (vgl. auch 2 Tim 3, 12) wie des Jakobus folgender: Verfolgungen und Leiden kommen gerne über die Diener Gottes, aber diese dürfen sich durch die erste schmerzliche Empfindung darüber nicht niederdrücken und entmutigen lassen; denn die Leiden treten nicht von ungefähr und als etwas Zufälliges ein, sondern nach Gottes Rat-schluß und Absicht; sie sollen zur Prüfung und Bewährung dienen. Auch Jakobus, wie jeder andere Apostel, gibt den Lesern mit seinem Spruch einen der höheren Gesichtspunkte an, von denen aus sie Leiden und

Heimsuchungen betrachten müssen: sehet in dem Eintreten solcher Anfechtungen einen Anlaß zur Freude, da sie zu eurem Nutzen und Heile ausschlagen, wenn ihr die göttliche Absicht nicht vereitelt. Beda weist auf das herrliche Beispiel der Apostel (Apg 5, 40 f) hin und bemerkt: non ergo contristari debemus, si tentati, sed si a tentationibus superati fuerimus (S. 11). Ökumenius legt in vortrefflicher Weise dar, warum wir uns freuen sollen, wenn wir von Bedrängnissen und Leiden, d. h. von Anfechtungen und Prüfungen betroffen werden: δεσμός γὰρ οὗτοι sc. οἱ πειρασμοὶ εἰσιν ἀρραγῆς (ein unzerreißbares Band) καὶ αὔξεις ἀγάπης, κατανύξεως (compunctionis) καὶ εὐλαβείας ὑπόθεσις (nach Chrysostomus fr. 1040) . . . οὐκ ἔστιν ἐκτὸς γυμνασίων οὔτε κοσμηκῶν οὔτε κατὰ τὸν θεὸν στεφάνου ἀξιοθῆναι = absque lucta et exercitatione non contingit aut mundanas aut divinas nancisci coronas (456). ποικίλοις ist dem πειρασμοῖς beigelegt: es sind ja die Prüfungsleiden und Bedrängnisse überaus mannigfach. Als verschiedene Arten treten aus dem Nachfolgenden entgegen Beschimpfungen seitens ungläubiger Reichen, lieblose Behandlung und Beurteilung (2, 6 f), vielleicht auch Verkennung und Herabsetzung (4, 11 f u. 5, 9), Mißhandlungen seitens mancher Glaubensgenossen. Schließlich sei noch der Anrede ἀδελφοί μου gedacht. Durch diese charakterisiert Jakobus die Leser als Glieder der durch Glaube und Taufe (vgl. 1, 18) verbundenen christlichen Gemeinde oder Familie. An sich könnten freilich damit auch die Angehörigen von Altisrael bezeichnet werden: Glieder eines Volkes und Söhne eines Stammvaters (vgl. Lv 25, 46: Dt 15, 3; Ps 122, 8; 2 Makk 1, 1); oder es könnte hier Jakobus, da er die Anrede anwendet, neben der geistlichen Verwandtschaft zugleich an die leiblich nationale gedacht haben (vgl. Apg 2, 29; Röm 9, 3). Indes wird man im Hinblick auf den anderweitigen Gebrauch von ἀδελφός in dem Brief doch eine Bezeichnung der christlichen Bruderschaft darin erblicken (vgl. 2, 15; 5, 9; Mt 23, 8; 25, 40; Apg 9, 30; 1 Kor 5, 11). Jakobus wendet die Anrede häufig an (2, 1 14; 3, 1 10 12; 5, 12), manchmal ohne μου (4, 11; 5, 7 9 10), bisweilen mit Hinzufügung von ἀγαπητοί (1, 16 19; 2, 5).

V. 3. γινώσκοντες = da ihr wisset. Damit folgt die Begründung der eben ausgesprochenen Ermahnung: betrachtet es als lauter Freude, wenn . . . Der Apostel will sagen: ich kann die Befolgung meiner Worte erwarten; denn ihr wisset, daß Leiden und Drangsale nur gute Folgen haben, wenn man ihnen mit der richtigen Gesinnung begegnet. γινώσκοντες findet sich auch Röm 6, 6; Hebr 10, 34; 2 Petr 1, 20; hingegen an der Stelle Röm 5, 3 εἰδότες. Γινώσκειν gehört zu denjenigen Wörtern, welche in der hellenistischen Umgangssprache eine Bedeutung

annahmen, die sie in der guten griechischen Sprache nicht hatten; das Wort bezeichnet bei Paulus ebenfalls nicht selten wissen, z. B. 2 Tim 1, 18; namentlich in der Form: γινώσκες ὅτι (2 Tim 3, 1). Der Gebrauch des Verbums in diesem Sinne ist auch sonst nachgewiesen (vgl. Nägeli, Der Wortschatz des Apostels Paulus 40). In solcher Bedeutung wird Jakobus γινώσκουσιν hier anwenden. Er richtet sich, wie die Anrede zeigt, an Gläubige. Diesen war die Wahrheit, daß die Diener Gottes durch Leiden und Bedrängnisse geläutert werden, wie Metall durch das Feuer, sicherlich nicht fremd; denn dieselbe ist im AT gar nicht selten ausgesprochen (vgl. besonders Spr 17, 3; Lv 2, 5; Weish 3, 6; 11, 9; Ps 66, 10). Man wird aber außerdem aus Apg 14, 22 (vgl. 2 Tim 3, 12) schließen dürfen, daß die Einprägung des Lehrsatzes von der Notwendigkeit und dem Zweck der Leiden im Christenstande in der apostolischen Zeit fast zu dem Anfangsunterricht gehörte (vgl. Hebr 6, 1). Der Apostel will demnach sagen: sehet das Hineingeraten in Anfechtungen als einen Gegenstand der Freude an, indem ihr euch von der Erkenntnis leiten lasset, daß Anfechtungen bei entsprechender Mitwirkung des davon Betroffenen ein heilsames Ergebnis herbeiführen. τὸ δοκίμιον = τὸ δοκιμασίον, eigentlich = Prüfungsmittel (in diesem Sinne Spr 27, 21). Jakobus würde, wenn er das Wort in dieser Bedeutung gebrauchte, sagen: indem ihr erkennt, daß das Prüfungsmittel eures Glaubens = die mannigfaltigen Anfechtungen (V. 2) Geduld wirken. Der Gedanke ist einigermaßen verständlich, und in diesem Fall stimmt Jakobus völlig mit Paulus (Röm 5, 3) überein: εἰδότες, ὅτι ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται. Es bleiben aber Bedenken; namentlich sollte man ein τοῦτο vor τὸ δοκίμιον erwarten, damit so die Rückbeziehung auf πειρασμοί ausgedrückt wäre. Unter keinen Umständen bedeutet τὸ δοκίμιον Bewährung, eher vielleicht Prüfung im aktiven Sinne; wenigstens wird diese Bedeutung von den meisten Auslegern angenommen entsprechend der Übersetzung der Vulg.: probatio, synonym exploratio = die in den Anfechtungen liegende Prüfung eures Glaubens wirkt Geduld oder Standhaftigkeit. Wenn man nur den Gebrauch des Wortes in diesem Sinne belegen könnte; aber das trifft nicht zu. So kann man sich auch bei dieser Erklärung kaum ganz beruhigen, um so weniger, weil durch neuere Funde die Existenz eines Wortes δοκίμιος erwiesen ist; es präsentiert sich als Adjektiv, das namentlich in Verbindung mit χρυσίον vorkommt = gutes, gültiges, echtes Gold, eine ähnliche Bedeutung, wie sie das Adjektivum δοκιμος hat, das uns namentlich begegnet in dem Logion: γίνεσθε δοκιμοὶ τραπέζιται. Gehen wir davon aus, so liegt hier das Neutrum des Adjektivums im Sinne eines Substantivs c. Gen. vor = was echt ist an eurem Glauben, (vgl. Deißmann, Neue Bibel-

studien 86 ff); danach würde Jakobus hier sagen: indem ihr erkennt, daß, was echt ist an eurem Glauben, oder daß euer Glaube, wenn er echt ist, Standhaftigkeit wirkt. Der Gedanke ist klar, und man begreift, warum Jakobus sich so ausdrückt; er führt ja darüber Klage, daß der Glaube vieler nicht von der echten Qualität ist, und demnach sagt er: wenn Anfechtungen kommen, dann stellt sich die Beschaffenheit des Glaubens heraus; ist er echt, dann kommt als Resultat bei den Angefochtenen Geduld heraus oder ausdauernde Standhaftigkeit. Im einzelnen ist noch zu würdigen: a) τὸ δοκίμιον ὁμῶν τῆς πίστεως, genau wie 1 Petr 1, 7. Da τῆς πίστεως im B.³ 81 und namentlich auch im Cod. Corb. fehlt (scientes quod probatio vestra operatur sufferentiam), so wollte man es als spätere Einschiebung aus 1 Petr erklären. Doch ist die Bezeugung durch κ AB¹CKLP völlig hinreichend. ὁμῶν ist nicht mit τὸ δοκίμιον, sondern mit τῆς πίστεως zu verbinden. ἡ πίστις ja nicht im objektiven Sinne: Iesu Christi doctrina, sondern im subjektiven. Bedeutsam ist die Betonung des Glaubens als der Grundlage der Religion (vgl. 2, 1; 5, 15). b) κατεργάζεται wie Röm 5, 3 = wirkt aus, bringet zu stande, emphatischer als ἐργάζεται 1, 20 u. 2, 9. c) ὑπομονή, Vulg. patientia, aber an der Stelle 5, 11 sufferentia, wie hier der Cod. Corb. hat; das Verbum ὑπομένειν V. 12 u. 5, 11, sowie Röm 12, 12: standhaft ausharren unter Leiden und Bedrängnissen, ὑπομονή, auch 2 Thess 1, 4, entspricht ungefähr dem aristotelischen καρτερία. Man darf darunter nicht ein bloß passives Dulden verstehen, sondern ein sittliches Tun, eine Gesinnung und Stellung des Herzens, vermöge welcher man positiv eingeht auf den in der Heimsuchung kundgegebenen Willen Gottes, demselben sich freudig unterwirft und gerade vorwärts schreitet, d. h. trotz des Druckes der Drangsale sich zu beherrschen, zu beten, gute Werke zu vollbringen, Böses mit Gutem zu vergelten bestrebt ist. Nicht übel erklärt zu einem Teil die Bedeutung des Wortes Didymus im Kommentar zu Job 6, 5: οὐκ ἀναισθητον δεῖ τὸν δίκαιον καὶ καρτερῶς φέρη τὰ θλίβοντα. αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἐστίν, ὅταν αἰσθησιν τῶν ἐπιπόνων δεχόμενός τις ὑπερβρονῇ τῶν ἀλληθόνων διὰ τὸν θεόν. Jedenfalls ist es völlig unzutreffend, die ὑπομονή sich als eine stumme Resignation, schlaaffe Untätigkeit und rein passiven Widerstand vorzustellen.

V. 4. Der Apostel nimmt (vgl. V. 1 u. 2: χαίρειν — χαράν) den vorausgegangenen Begriff ὑπομονή wieder auf (ähnlich wie Johannes im Prolog verfährt). Er will dadurch den Lesern die Wichtigkeit des Besitzes der ὑπομονή zum Bewußtsein bringen: die Ausdauer oder Standhaftigkeit habe vollkommenes Werk; ἔργον entspricht dem lateinischen opus; dieses aber bezeichnet nicht selten das durch Anstrengung der leiblichen und geistigen Kräfte erzielte Resultat = Leistung, Verrichtung,

Tun; man vergleiche zu dieser Bedeutung von ἔργον Hebr 6, 10. Jakobus verlangt also, das Werk, das Tun der ὑπομονή (diese erscheint personifiziert) müsse ein τέλειον sein, d. h. nicht etwa bloß: sie muß bis zum Ende aushalten, sondern sie muß vollkommen sein, so daß sie, was sie tut, ganz und völlig tut. Mit andern Worten: der Gläubige soll es dahin bringen, daß er in Leiden und Heimsuchungen alle Ungeduld, Unzufriedenheit, Zweifel gegenüber der göttlichen Führung überwindet und mit voller Demut, selbstverleugnungsvoller Ergebung in Gottes Willen Sanftmut und Liebe auch gegen die Feinde erweist. Klemens A. schreibt Strom. 4, p. 570: τελειώσιν τὸ μαρτύριον καλοῦμεν, ὅτι τέλειον ἔργον ἀγάπης ἐνεδείξατο. Mit den Worten ἵνα ᾗτε τέλειοι wird das Ziel bezeichnet, welches durch die Befolgung der vom Apostel gegebenen Ermahnung erreicht werden soll: es ist die allseitige sittliche Vollkommenheit. τέλειος = vollkommen, perfekt. Dazu ist gefügt ὁλόκληροι (vgl. 1 Thess 5, 23 u. Apg 3, 16). Der Ausdruck wird von Josephus (z. B. Ant. 3, 12, 2) und Philo gerne von den Opferdienern und Opfern gebraucht zur Bezeichnung der vollen Integrität des Priesters und der Opfer: in allen Teilen unversehrt, vollständig. Hier ist das Adjektiv wie τέλειος auf das sittlich religiöse Gebiet übertragen: im ὁλόκληρος fehlt keine Tugend, die in einem Christen sein soll, im τέλειος ist keine Tugend nur in ihren schwachen Anfängen, sondern alle haben eine gewisse Zeitigung und Reife erlangt (Trench-Werner, Synonyma des NT 50). Es folgt noch eine negative Näherbestimmung: in keiner Beziehung zurückbleibend sc. hinter dem Ziele der Vollkommenheit; vgl. V. 6: ἐν πίστει, μὴδὲν διακρινόμενος. Der Gedanke des Jakobus ist: Anfechtungen sollen zur Standhaftigkeit und endgültig zur sittlichen Vollkommenheit führen. Der Apostel hat sicher Mt 5, 48 einerseits und 10, 22; 24, 13 anderseits im Auge. Er will sagen: wer inmitten von Leiden und Verfolgungen unerschütterlich festhält an dem Glauben an die göttliche Vorsehung und an der Hoffnung auf künftigen Lohn, gewinnt innere Sicherheit und unwandelbare Festigkeit, und dieser entquillt Mut und Kraft zu strengem, pflichtmäßigem Handeln, zum Vollbringen alles Guten und nicht minder die Energie für Überwindung der zahlreichen dem Streben begegnenden Hindernisse und Angriffe; wer die Standhaftigkeit in hohem Grade besitzt, wird sicher in allem Guten fortschreiten und die sittliche Vollkommenheit erreichen. Dies ist das große Ziel, welches der durch die Gnade Gottes Gerechtfertigte anstreben muß, durch Bewährung des Glaubens in Leiden und durch gute Werke Vollkommenheit zu gewinnen. Der Gedanke wird unten (2, 21 ff) weiterhin dargelegt. Zur Erreichung dieses Zieles sind gerade Leiden das geeignetste Mittel,

schon darum, weil sie in der Demut erhalten und befestigen, dieser *condicio sine qua* non alles Fortschritts in der Tugend. Paulus sagt (Hebr 2, 10) von Jesus Christus selbst, daß er durch das Leiden seine sittliche Vollkommenheit und seine Vollendung sich errungen habe, da er gerade im Leiden den höchsten Grad der Entsagung durch seinen Gehorsam gegen den Willen des Vaters bekundete. Wenn die Anfechtung lange andauert oder die Drangsale sich wiederholen, der Diener Gottes aber unter fortwährender Übung und fortschreitender Bewährung gesenkten Hauptes und mit geschlossenen Augen an der Hand Gottes dahinwandelt und selbst wider Hoffnung auf Hoffnung baut, dann mag man von einem Heroismus reden, darf indes nicht vergessen, was der Völkerlehrer 2 Kor 1, 5 ff ausgesprochen, da er beim Gedanken an die Mannigfaltigkeit und Größe seiner Leiden und Trübsale Gott als den Gott alles Trostes preist. Als solchen erweist sich Gott, indem er den Angefochtenen einerseits die Erkenntnis verleiht, welche jede Trübsal in ihrer letzten heilsamen Zweckbeziehung würdigen, anderseits Stärkung des Willens, die auch das Widerwärtigste gern übernehmen läßt; aber freilich ein Werk oder eine Leistung seitens des Angefochtenen liegt doch in der Ausdauer und Bewährung.

Die Geduld und Ausdauer muß eine vollkommene Leistung erweisen. Cornelius a Lap. bemerkt hierzu vortrefflich: *videmus multos patientes, sed imperfectos ideoque ex parte impatientes*. Er führt dies näher aus, indem er zeigt, wie manche sprechen: jene Verfolgung, Heimsuchung, Krankheit, Drangsal möchte ich gern aushalten, nur nicht gerade diese, sc. welche mich betroffen hat. Von einem Fremden oder Unbekannten würde ich mit Freude Ungemach erdulden, aber hart ist es, solches von einem Freunde, Hausgenossen, Schüler, Bekannten zu ertragen. Einen Tag, Monat, ein Jahr — gerne, aber so viele Jahre, das ist doch zuviel. Bereitwillig würde ich so oder anders leiden, aber das Leiden, das mich betroffen, ist unerhört. Der Gelehrte schließt seine Ausführung mit den Worten: *haec est patiens impatientia et impatiens patientia*. Darum preist die Kirche die Martyrer glücklich, deren *patientia* „vollkommenes Werk“ hatte (Hymnus zur ersten Vesper Comm. plur. Martyr.). *Τὸ δοκίμιον* nehmen auch Didymus und Beda im Sinne von Prüfung im aktiven Sinn: die Prüfung des Glaubens, sc. die in den Anfechtungen liegt, bringt Ausdauer zu stande. Beda schreibt: *ideo adversis tentamini, ut virtutem patientiae discatis et per hanc (virtutem patientiae) ostendere possitis ac probare, quod firmam fidem futurae retributionis in corde gestetis*. *Patientia probationem operatur, quia cuius patientia vinci non potest, ille perfectus esse probatur*. Vgl. Cornelius a Lap.: *tentatio probat eius, qui tentatur, fidem, virtutem, dei amorem ac constantiam*. . . . *Tribulatio, quae non est aliud quam fidei vestrae probatio, operatur patientiam, quae praestans est virtus*. Die Wendung in V. 4: *ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἔχτω* ist eine eigentümliche, dem griechischen Sprachgenius wenig entsprechende, was diejenigen nicht übersehen sollten, welche das Griechische im Brief in den glänzendsten Farben schildern; es handelt sich um eine Ausdrucksweise der Volkssprache. Dem Sinn nach ist jene Wendung = *ἡ ὑπομονὴ τελείως ἐνεργεῖται*. Die Vulg. verbessert die Sache nicht, wenn sie für *ἔχτω* habet bietet; es empfiehlt sich unbedingt habeat:

Cod. Amiatinus hat habeat, ebenso der Cod. Corb.; letzterer hat außerdem opus consummatum statt opus perfectum, und ὁπομονή gibt er beidemale mit sufferentia, welches die Vulg. für ὁπομονή 5, 11 auch enthält. ἐν μηδενὶ λειπόμενος = in nichts nachstehend, zurückbleibend oder mangelhaft seiend. Vulg.: in nullo deficientes = in keiner Sache abnehmend, eine nicht sonderlich glückliche Übersetzung.

V. 5. Es folgt eine zweite Mahnung an die Leser: sie sollen in lebendigem Glauben zu Gott um himmlische Weisheit bitten. Der Fortgang der Rede, glaubt man, sei leicht zu erkennen. Man legt sich den Übergang vom Vorhergehenden also zurecht: die Christen sollen es als einen Anlaß zur Freude betrachten, wenn sie in mannigfaltige Anfechtungen hineingeraten, weil die rechte Ertragung der Leiden den davon Betroffenen zu seinem Lebensziele, zur sittlichen Vollkommenheit führt. Allein lediglich auf sich selbst, auf seine natürliche Einsicht und Kraft gestützt, wird der Mensch auf diesen erhabenen Standpunkt der Betrachtung sich nicht zu erschwingen vermögen. Er braucht vor allem übernatürliche Erkenntnis, um den Nutzen der Prüfungen zu begreifen und zu verstehen, daß sie um der Bewährung willen verhängt werden; darum flehe er im Gebet um solche Erkenntnis. Es fehlt aber auch nicht an solchen, welche den Sprung von V. 4 zu V. 5 zugeben und dabei die Ansicht vertreten, der Übergang erkläre sich durch eine Reminiszenz aus Weish 9, 6: *κἂν γάρ τις ἥ τέλειος ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων, τῆς ἀπὸ σοῦ σοφίας ἀπούσης εἰς οὐδὲν λογισθῆσεται* (Spitta a. a. O. 20). Man wird nun die Art, wie der plötzliche Übergang erklärt werden will, nicht billigen, aber die Tatsache anerkennen, daß in V. 5 den Lesern ohne jede Vermittlung eine neue Ermahnung vorgelegt wird: betet vertrauensvoll um Weisheit¹. Diese Auffassung, wonach Jakobus die Leser zuerst zur Ausdauer in Anfechtungen, dann zum Gebet ermahnt, findet eine Hauptstütze in der Tatsache, daß er gegen den Schluß des Briefes hin die Aufforderung zum geduldigen Ausharren in den Leiden nochmals ausspricht (5, 7—12), dann gleichfalls noch einmal an die Pflicht des Gebetes erinnert, dort freilich mehr in genereller Form (5, 13—18). Wenn der Apostel speziell zum Gebet um Weisheit ermahnt, so könnte dies darum auffallen, weil die Weisheit hernach scheinbar wieder ganz aus dem Gedankenkreis verschwindet. In Wirklichkeit widmet aber Jakobus in Kap. 3 der Weisheit eine zwar knappe, aber sehr gehaltvolle Perikope (3, 13—18). Dort wird es sich zeigen, daß er mit σοφία nicht abstraktes Erkennen, sondern praktische Lebensweisheit, das Fundament der christlichen Lebensführung, meint. Diese aber hat er sofort in dem Abschnitt 1, 9 ff im Auge; denn dort redet er von

¹ Vgl. Grafe, Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes 11.

einer Hauptforderung, die dahin lautet: der Christ muß der Welt und ihrem Glanz entsagen und sich ganz an Gott hingeben. *λείπεται*: äußerer Anschluß an *λειπόμενοι* in V. 4. Das Verbum bedeutet hier: Mangel haben an. Um zur Befolgung seiner Paränese zu ermutigen, fügt Jakobus hinzu: *παρά τοῦ διδόντος θεοῦ*. Zur Konstruktion *αἰτεῖν παρά* vgl. Mt 20, 20; Apg 3, 2. Sehr bemerkenswert ist die Voranstellung von *διδόντος*. Die gewöhnliche Abfolge wäre: *παρά τοῦ θεοῦ, τοῦ πᾶσιν ἀπλῶς διδόντος*; dafür ein Hyperbaton wie 2 Petr 3, 2: *μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἀγίων προφητῶν*, ähnlich Apg 26, 6; Röm 8, 14; Mt 25, 34: *κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*; auch bei klassischen Schriftstellern, z. B. Dem., Pro cor. 301: *ὁ κατεilahφῶς κίνδυνος τὴν πόλιν*; Krüger, Gramm. 50, 9, 8 u. 9; 10, 1 2 u. 3. Die *τάξις* der Worte beruht auf Berechnung: ehe die Quelle der Gabe, Gott selbst, genannt wird, betont Jakobus: es gibt einen Geber; Gott ist nämlich für die Seinen immer ein Geber, der ihnen allzeit gewährt, wessen sie bedürfen. Um noch nachdrücklicher zum Bitten zu ermuntern, zeigt der Apostel weiterhin, wie Gott gibt: a) *πᾶσιν*; man wollte dies schon ganz allgemein verstehen: Gott erweist sich allen gegenüber ohne Unterschied als Geber; niemand ist, der sagen kann, daß er von Gott nichts empfangen hat. Indes dürfte doch wohl schon der Zusammenhang die Ergänzung von *τοῖς αἰτοῦσιν* nahelegen = allen ihn wahrhaft und in der rechten Weise Bittenden. b) *ἀπλῶς* = einfach (oder freigebig); man vgl. Spr 10, 9; Weish 16, 27; 2 Makk 6, 6; außerdem Röm 12, 8: *ἐν ἀπλότῃ* = in Einfalt. Ein Mensch gibt *ἀπλῶς* Almosen, wenn er lediglich von dem Gedanken der Not des Armen sich bestimmen läßt, nicht durch irgendwelche selbstsüchtige Motive (Gedanken an Wiedervergeltung oder ähnliches)¹; auf Gott übertragen: er gibt, was er gibt, nur um zu geben, hat lediglich das Geben im Auge; der Cod. Corb. hat *simpliciter*; die Vulg. übersetzt *affluenter*, vielleicht mit Recht; *ἀπλῶς* und *ἀπλότης* scheinen in der hellenistischen Umgangssprache in der Bedeutung: freigebig und Freigebigkeit, Gutherzigkeit gebraucht worden zu sein; man vgl. 2 Kor 8, 2 und 9, 11 13, wo zwar die Vulg. *simplicitas* bietet, während Paulus offenbar *ἀπλότης* in der bezeichneten Bedeutung anwendet (vgl. Nägeli, Der Wortschatz des Apostels Paulus 52). Im Pastor Herm. findet sich die Vorschrift: *πᾶσιν ὑστερουμένοις δίδου ἀπλῶς, μὴ διστάζων τίνι ὅψς ἢ τίνι μὴ ὅψς · πᾶσιν δίδου · πᾶσιν γάρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων ὀρωρημάτων* (mand. 2, 4). Der Anklang an unsere Stelle ist unverkennbar. Formell anders, aber materiell ähnlich ist sim. 5, 4, 4: *ὁ δὲ*

¹ Estius: *simpliciter et pure dare dicitur qui in dando non aliud spectat, quam iustas causas dandi, cuiusmodi praesertim sunt inopia et humilitas petentis.*

κύριος πολυεσπλάγγνος ἐστὶ καὶ πᾶσι τοῖς αἰτουμένοις παρ' αὐτοῦ ἀδιναιεῖ-
τως δίδωσι. c) μὴ ὀνειδίζοντος: während die Menschen, selbst wenn sie
geben und Almosen spenden, nicht selten ihren Unwillen zum Ausdruck
bringen und dem Bittenden allerlei Vorwürfe machen und ihn harte
Worte hören lassen¹, gibt Gott ohne zu schelten, ohne unsere Unvoll-
kommenheit und Sündhaftigkeit in Rücksicht zu nehmen, in lauterster
Güte und Liebe; man vgl. Sir 18, 17 u. 20, 13; Past. Herm. sim. 9, 23 u.
9, 24, sowie mand. 9, 3: οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς ὡς οἱ ἄνθρωποι οἱ μνησικακοῦντες,
ἀλλ' αὐτὸς ἀμνησίκακός ἐστιν. d) Gott gibt wirklich und gewiß. Um diese
aus der Erfahrung geschöpfte Wahrheit dem Bewußtsein der Leser als
entscheidenden Beweggrund zu fleißigem Gebet einzuprägen, spricht der
Apostel sie in selbständiger Weise in der Form des Nachsatzes aus: es
wird ihm gegeben werden. Zwar wird von der Bitte um Weisheit aus-
gegangen; daher möchte man als Subjekt zu δοθήσεται ergänzen: σοφία.
Jakobus hat indes ohne Zweifel absichtlich das Objekt ausgelassen,
weil er zunächst das Verhältniß des Gebens zum Bitten betonen will.
Er schrieb die Worte sicherlich nieder in Erinnerung an den Ausspruch
Jesu: αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν, Mt 7, 7. Lk 11, 9. Auch im gleich
folgenden redet er vom Gebet im allgemeinen.

Unter denen, welche den Zusammenhang zwischen V. 4 und 5 künstlich her-
stellen, seien besonders genannt Ökumenius und Beda. Ersterer legt ihn mit den
Worten dar: weil Jakobus weiß, daß die Bewährung des Glaubens und der Aus-
dauer in den Versuchungen nicht Leistung der nächsten Besten ist (τὸ τῶν τυχόν-
των ἀνθρώπων κατόρθωμα), sondern derer, die nach Gott weise sind (τῶν κατὰ θεὸν
σοφῶν), darum muntert er zum Beten um Weisheit jene auf, welche dies zu leisten
verlangen (S. 456), und Beda bemerkt: si quis vestrum non potest intellegere utili-
tatem tentationum, quae fidelibus probandi causa eveniunt, postulet a deo sibi tribui
sensus, quo dignoscere valeat, quanta pietate pater castigat filios, quos aeterna
haereditate dignos efficere curat (S. 11). Die meisten neueren Erklärer schlossen
sich diesen alten Exegeten an, auch Beyschlag, Schegg, Bisping und andere. Die
Erklärung verdient keine weitere Verbreitung. Affluenter der Vulg. rechtfertigt
Schegg; er hebt ausdrücklich hervor, daß es nicht in seiner regelmäßigen Bedeu-
tung genommen werden dürfe = reichlich, vielmehr sei der Sinn: in herfließender,
auf kein Hindernis stoßender Weise (S. 34). Aber diese Interpretation ist für gewöhn-
liche Sterbliche zu subtil; man muß die Übersetzung der Vulg. anders rechtfertigen,
so nämlich, wie es oben geschehen ist. Im ganzen richtig hat Beda den Grund der
Beifügung der näheren Bestimmung zu παρὰ τοῦ θεοῦ (διδόντος ἀπλῶς . .) angegeben,
wenn er notiert: consulte ait (qui affluenter dat), ne quis videlicet, suae conscius

¹ Gar nicht übel erläutert Cornelius a Lap. die Worte μὴ ὀνειδίζοντος: non
exprobrat dicens: tu in meo es aere, tu mihi debes animam; hoc ego beneficium in
te immerentem contuli, plura dedi quam merebaris. Das ist allerdings nicht selten
die Sprache menschlicher Geber. Der Exeget fügt darum bei: exprobratio bene-
ficii est tinea et aerugo liberalitatis, quae omnem eius gratiam exugit, omnem eius
colorem et speciem deformat et decolorat.

fragilitatis, accipere se petentem posse diffideret, sed potius quisque recoletet, quia desiderium pauperum exaudivit dominus (p. 11—12).

V. 6. αἰτέω δὲ ἐν πίστει; man beachte die Wiederaufnahme des vorhergehenden Verbums αἰτεῖν. Gedankenzusammenhang: das Gebet des Christen wird dann Erhörung finden, wenn es recht beschaffen ist; unerläßliche Bedingung ist ein lebendiger Glaube auf seiten des Betenden. Unberechtigt ist die Behauptung, πίστις bedeute hier Zuversicht, Vertrauen, nämlich daß Gott das Gebet erhören werde. Es bedeutet πίστις zunächst „Glaube“, nämlich daß Gott sei, daß er allmächtig, gütig, gerecht und treu sei, daß er darum denen, die ihn im Gebet suchen, helfen und ein Vergelter sein werde (Hebr 11, 6). Ein lebendiger Glaube ist freilich verbunden mit Zuversicht und Vertrauen, Glaube in diesem doppelten Sinn ist Bedingung der Erhörung. In der Betonung des lebendigen Glaubens folgt Jakobus dem Beispiel des Herrn (Mt 17, 18 ff; 21, 20 ff. Mk 11, 23; vgl. Mt 9, 28 die Frage des Herrn an die Blinden: creditis, quia hoc possum facere vobis?). Diese Bedingung haben auch schon die Propheten des Alten Bundes namhaft gemacht (Is 7, 9; 8, 17. Ir 17, 5 ff. Os 6, 1; 12, 7). μὴδὲν διακρινόμενος — Vulg.: nihil haesitans, Cod. Corb.: nihil dubitans — führt den Gedanken weiter, ist nicht einfach in negativer Form dasselbe, was ἐν πίστει. διακρίνειν = teilen, sondern, scheiden, dann unterscheiden, discernere; in der Medialform (mit passivem Aorist διακρίθηγ) streiten, disputieren, z. B. Apg 11, 2; Jud 9. Hier wird man angesichts von Mt 21, 21 nicht an der Erklärung vorbeikommen: durchaus nicht zweifelnd. In erster Linie spricht sich Jakobus damit gegen jeden Zweifel an Gottes Macht, Güte und Treue aus, sowie gegen jede Art von Mißtrauen, als ob Gott etwa wegen der Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit das Gebet unerhört lassen könnte. Aber die Ausdrucksweise μὴδὲν διακρινόμενος wird noch mehr enthalten. Im Hinblick einerseits auf den Inhalt von V. 7 und 8, anderseits auf die Ausführung 4, 3 wird man sagen müssen: Jakobus fordert zugleich von dem Beter die Abwesenheit jeglichen Zweifels bezüglich des alleinigen Wertes der übersinnlichen Güter, wie besonders der Weisheit, die Abwesenheit jeder Geteiltheit des Herzens zwischen Gott und der Welt. Es schwebt dem Apostel das Wort des Herrn Mt 6, 24 vor. Ὁ γὰρ διακρινόμενος . . . anstatt sofort auszusprechen: ein Zweifler der Art kann auf sein Gebet hin nichts erlangen, charakterisiert er zunächst denselben durch ein aus der sichtbaren Natur hergenommenes Gleichnis: der Zweifler ist ähnlich der Meereswelle, die vom Winde bewegt und hin und her geworfen wird. Das tertium comparationis ist hierbei die unruhige Bewegung und das Hin- und Hergetriebenwerden nach zwei entgegengesetzten

Richtungen: einen Augenblick schwingt er sich zu Gott auf, dann läßt er sich wieder von Gott abtreiben durch den aufsteigenden Gedanken, keine Erhörung, keine Gnade und Barmherzigkeit zu finden. Solches Schwanken hängt insgemein zusammen mit einer Geteiltheit des Herzens zwischen Gott und der Welt, den himmlischen und irdischen Gütern. In diesem Zustand bringt es der Mensch zu keiner Zusammenfassung und gesammelten Hinwendung seiner Empfindungen zu Gott. ἀνεμίζεσθαι kommt sonst im Griechischen überhaupt nicht vor; vielmehr ἀνεμοῦσθαι: vom Winde bewegt werden. ῥιπίζεσθαι von ῥίπτις Fächer, Blasebalg, nur hier im NT: angeblasen, angehaucht, in Bewegung gesetzt werden¹. Beide Ausdrücke sind synonym und nur zur Verstärkung des Begriffes zusammengestellt. Aus dem Gebrauch derselben zu schließen, daß Jakobus, als er die Epistel schrieb, am Meer sich aufgehalten, ist gewiß verfehlt. Eine derartige Anschauung wie die ähnliche 3, 4 bot das Mittelländische Meer. An das Gestade desselben aber dürfte doch wohl der Herrnbruder trotz seines regelmäßigen Aufenthaltes in Jerusalem das eine oder andere Mal gekommen sein, so daß er das bekannte Schauspiel des Hin- und Hergeworfenwerdens der Wogen kannte. Zu κλύδων vgl. Lk 8, 24; κλύδωνίζεσθαι auch Eph 4, 14: geschaukelt werden; bei Paulus handelt es sich um ein Zweifeln hinsichtlich der Erkenntnis. ἔοικεν im NT nur hier und V. 23.

V. 7. μὴ γὰρ οἰέσθω: wenn jemand, der bei einer Zerrissenheit des Herzens zu Gott betet, doch glaubt, Erhörung seiner Bitte finden zu können, huldigt er einem eitlen Wahne, sein Gebet ist erfolglos. οἰέσθαι = opinari = falsa opinione duci; das Verbum kommt nur hier im NT vor und Jo 21, 25; Phil 1, 17. Der Gedanke ist durch γὰρ angeschlossen. An sich ist derselbe eine Folgerung aus dem Vorhergehenden, daher die Vulg. dem Sinn nach richtig ergo: wem die Ruhe, das Stillsein der Seele fehlt, dem fehlt das Organ zum Gespräch des Herzens mit Gott, sonach kann an ihm das Wort „es wird ihm gegeben werden“ nicht in Erfüllung gehen. Wenn Jakobus die Form der Begründung zum Anschluß gewählt hat, so erklärt sich dies ohne weiteres: er will warnen vor dem Zweifel bzw. vor der Geteiltheit des Herzens beim Gebet. Diese Warnung begründet er zuerst (V. 6: ὁ γὰρ διακρινόμενος) durch die Schilderung des unheilvollen Zustandes des Zweiflers, sodann hier (V. 7) durch den Hinweis auf die Erfolglosigkeit seines Gebetes, zwei Gründe, die er formell auf dieselbe Stufe stellt. Bemerkenswert ist ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, womit auf

¹ Man bemerkt bei Jakobus eine gewisse Vorliebe für Verba auf ἰζω: ὀνειδίζω, φλογίζω, ἐγγίζω, καθαρίζω, ἀγνίζω, ἀφανίζω, θησαυρίζω, θερπίζω, στηρίζω, μακαρίζω (vgl. Major a. a. O. 39).

ὁ διακρινόμενος zurückgewiesen wird; man würde nur ἐκεῖνος erwarten. Die vorliegende Form erinnert an Mt 26, 24; Mk 14, 21 (Judas; Volkssprache). Παρὰ τοῦ κυρίου von dem Herrn; κύριος ist hier sicher von Gott zu verstehen wie 4, 10 und 15 und 5, 11; anders 1, 1; 2, 1 und 5, 8. Man vgl. Past. Herm. mand. 9, 2, wo eine glückliche Ausführung des Gedankens vorliegt. Der Schluß davon lautet: ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου ἐπίστρεψον ἐπὶ τὸν κύριον καὶ αὐτοῦ παρ' αὐτοῦ ἀδιστάκτως, καὶ γνώσῃ τὴν πολυπλαγχτίαν αὐτοῦ, ὅτι οὐ μὴ σε ἐγκαταλίπη, ἀλλὰ τὸ αἶτημα τῆς ψυχῆς σου πληροφορήσει (ed. Funk 496). Nicht sonderlich glücklich ist die Übersetzung der Vulg.: quod accipiat aliquid; Cod. Corb. hat richtiger: quoniam accipiet aliquid.

V. 8. Hier folgt noch eine Erläuterung der vorhergehenden Charakteristik des Zweiflers. Die Frage, ob die Worte dieses Verses einen vollständigen Satz bilden: ἀνὴρ διψυχος Subjekt, ἀκατάστατος Prädikat mit zu ergänzendem ἐστίν = ein zweiseeliger (doppelherziger) Mann ist unstet in allen seinen Wegen (Vulg., aber nicht Cod. Corb.), oder ob die erläuternde Bemerkung dieses Verses Apposition zu dem Subjekt des Satzes in V. 7, zu ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ist, dürfte am besten im Sinne des zweiten Teiles der Frage beantwortet werden: ein Mann mit zwei Seelen, unbeständig in allen seinen Wegen; vgl. 3, 2 δυνατός. Man beachte hier einmal den Gebrauch von ἀνὴρ, ähnlich, wie wir „Mann“ so anwenden (Umgangssprache); vgl. 1, 12; 1, 23; 2, 2; 3, 2. In den Evangelien begegnet uns ἀνὴρ gleichfalls so, dagegen in den übrigen Briefen des NT fast ausschließlich in der Bedeutung: Ehemann, diese hat es auch Jo 4, 17 ff. Sodann διψυχος: das Wort kommt im NT nur hier und 4, 8 vor, es fand aber, wie auch das Verbum διψυχεῖν und das Substantiv διψυχία später Aufnahme in den griechischen Sprachgebrauch. Klemens R. bietet es z. B. c. 11 oder c. 23 (Adjektiv und Verbum); besonders häufig ist es in Past. Herm. (vgl. namentlich mand. 9, 5b: Anklang an die Jakobusstelle); Didache 4, 4; Const. Apost. 7, 11. Der durch den Begriff ausgedrückte Gedanke indes findet sich nicht selten im AT, z. B. Ps 12, 2: mit einem doppelten Herzen, ἐν καρδίᾳ καὶ καρδίᾳ reden sie oder 1 Chr 12, 33. Gegenüber steht ἀπλή διανοία oder ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς (Dt 4, 29 und 26, 10): mit deinem ganzen Herzen oder mit all deinem Herzen. Jakobus veranschaulicht uns mit dem Ausdruck den inneren Zwiespalt eines Menschen, welcher zwischen Gott und der Welt hin und her schwankt, Gott und der Welt zugleich in Gesinnung und Tun gerecht werden will¹. Es ist bei einem solchen gerade so, wie wenn

¹ Beda: vir est duplex animo, qui et hic vult gaudere cum saeculo et illic regnare cum deo (p. 12).

er zwei Seelen hätte, eine, welche zu Gott hinzieht, und eine, welche von Gott abzieht. Von den beiden gegensätzlichen Grundkräften sucht eine jede ihn in Anspruch zu nehmen. Da er sich keiner von beiden ganz erwehrt, wird er unsicher, unbeständig in seiner Haltung, unstät in seinem Benehmen, in seiner Denk- und Handlungsweise, in seinem ganzen Tun und Lassen (ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ); letzteres ist ein Hebraismus (Ps 91, 11; 145, 17) statt ἐν πᾶσιν; vgl. Röm 3, 16. ἀκατάστατος unbeständig, Is 54, 11, übrigens auch im Klassischen gebräuchlich. Das Verbum ἀκαταστατεῖν Jb 1, 15. ἀκαταστασία unten 3, 16 und 1 Kor 14, 33. Die Vergleichung des Lebens mit einer Reise ist sehr häufig, vgl. die Verba πορεύεσθαι und περιπατεῖν.

§ 3.

Gottesdienst und Weltdienst.

1, 9—27.

9. Es rühme sich aber der niedrige Bruder ob seiner Höhe, 10. der Reiche aber ob seiner Erniedrigung, weil er wie die Blume des Grases vergehen wird. 11. Denn die Sonne ging auf mit ihrer Glut und verdorrte das Gras, und seine Blüte fiel aus, und die Schönheit seiner Gestalt war dahin: so wird auch der Reiche auf seinen Wegen verwelken. 12. Selig der Mann, welcher Versuchung aushält; denn bewährt geworden wird er die Krone des Lebens empfangen, welche Er denen verheißen hat, die ihn lieben. 13. Keiner sage, wenn er versucht wird: von Gott her werde ich versucht; denn Gott ist unversucht (unversuchbar) zum Bösen, versucht aber selber niemand. 14. Jeder wird vielmehr versucht, indem er von der eigenen Begierde hingezogen und angeleitet wird; 15. dann, wenn die Begierde empfangen, gebiert sie die Sünde, die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebiert Tod. 16. Irret nicht, meine geliebten Brüder: 17. jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk ist von oben herabsteigend vom Vater der Lichter, bei welchem Veränderung oder ein Schatten von Wandel nicht statt hat. 18. Aus freiem (Liebes-) Willen hat er uns geboren durch das Wort der Wahrheit, daß wir seien eine Art Erstlingsfrucht seiner Geschöpfe. 19. Ihr wisset es, meine geliebten Brüder. Es sei aber jeder Mensch schnell zum Hören, langsam zum Reden, langsam zum Zorne. 20. Denn eines Mannes Zorn wirkt nicht Gottes Gerechtigkeit. 21. Darum leget ab allen Schmutz und jeden Rest von Schlechtigkeit und nehmet auf in Sanftmut das eingepflanzte Wort, das eure Seelen retten kann. 22. Werdet aber Täter des Wortes und nicht Hörer allein, indem ihr euch selbst betrüget. 23. Denn wenn einer Hörer des Wortes ist und nicht Täter, der gleicht einem Manne, welcher sein natürliches Antlitz im Spiegel betrachtet. 24. Denn er betrachtete sich selbst und ist weggegangen, und er vergaß alsbald, wie er war. 25. Wer aber hineingeschaut hat in das vollkommene Gesetz der Freiheit, und dabei beharrte, wer nicht ein vergeßlicher Hörer geworden, sondern ein Werkthäter, der wird selig sein in seinem Tun. 26. Wenn einer ein Diener Gottes zu sein meint, und zügelt seine Zunge nicht, sondern betrügt sein Herz, dessen Gottesdienst ist eitel.

27. Ein Gottesdienst rein und makellos vor Gott und dem Vater ist dies, nach Waisen und Witwen sehen in ihrer Trübsal, sich unbefleckt bewahren von der Welt.

Jakobus stellt jetzt Gott und die Welt einander gegenüber in ihren Verheißungen und Gaben, in ihren Forderungen und Ansprüchen. Die Welt verheißt und verleiht irdische Güter, Reichtum, Glanz, Macht, Genuß. Der Apostel zeigt aber zuerst (1, 9—12) die Vergänglichkeit alles irdischen Glanzes, dann (1, 13—15) das verhängnisvolle Los desjenigen, der sich von seiner Begierde zum Jagen nach den Gütern und Genüssen der Welt treiben läßt: es ist Sünde und Tod. Gott hingegen gibt gute Gabe, er, der Unwandelbare, der Spender wahren Lebens, er, der den Lesern die höchste, größte Gabe, das unschätzbare Gut der Wiedergeburt durch das Evangelium geschenkt hat (1, 16—18). Die wahre Weisheit stellt an den Gerechtfertigten die Forderung, daß er auf das Wort Gottes höre, dasselbe zur Ausführung bringe und in seinem Verhalten das göttliche Gesetz zur Richtschnur nehme (1, 19—25). In aller Form macht dann Jakobus als Hauptpflicht der Gläubigen bemerklich: die Zunge zügeln, Werke der Barmherzigkeit üben, sich rein bewahren vom Geist der Welt (1, 26 27). Damit bezeichnet er die drei Hauptteile des Themas, welches er im nachfolgenden behandelt.

V. 9. Man hat hier die Beobachtung gemacht, daß ähnlich wie in V. 5 die Rede ohne jede Überleitung zu einem völlig neuen Gegenstand fortschreitet. Sicher wird nämlich der Gedanke über die Notwendigkeit des Gebets hier nicht weitergeführt, vielmehr der neue Gedanke vorgetragen: es ist ebenso eitel als verderblich, der Welt zu dienen, dem Reichtum und irdischen Glanz nachzujagen, anstatt ganz sich Gott hinzugeben im Hinblick auf den von ihm für treuen Dienst in Aussicht gestellten herrlichen, unvergänglichen Lohn. καυχᾶσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινός: sowohl καυχᾶσθω kommt unvorbereitet wie auch ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινός gegenüber dem vorigen δίψυχος. Es ist völlig verfehlt, in καυχᾶσθαι eine Anknüpfung an πᾶσαν χαρὰν ἡγάσασθε in V. 2 zu erblicken, als ob Jakobus wieder zu dem Thema 1, 2 zurückkehre. Der Gedanke ist in V. 5 ff ein anderer. Verfehlt wird auch der Versuch sein (Spitta a. a. O. 25), den Übergang von V. 8 zu 9 durch die Annahme zu erklären, der Gedankenfortgang sei durch eine dem Jakobus vorschwebende Schriftstelle, nämlich Jr 9, 23 f, bestimmt worden: μὴ καυχᾶσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ, ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχᾶσθω ὁ καυχώμενος συνίεν καὶ γινώσκειν με, ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος. Die Ähnlichkeit zwischen Jakobus und Jeremias ist eine rein äußerlich verbale; die Gedanken hier und dort sind völlig verschieden. Die Sache liegt

einfach so: nach der Ermahnung zum mutigen Ausharren in Prüfungen und zum Gebet um Weisheit (1, 2—8) geht Jakobus an das eigentliche Thema, freilich in der Art, daß er dasselbe durch die nunmehr folgende Ausführung (1, 9 ff) erst vorbereitet, indem er die Leitsätze feststellt: der Christ muß der Welt völlig absagen und Gott ganz dienen durch Vollbringung des göttlichen Wortes. Die Forderung jener Absage begründet er sofort durch den Hinweis auf die Vergänglichkeit der irdischen Güter und Schätze. Die Gegenüberstellung des Dieners Gottes und des Dieners der Welt erfolgt in der Weise, daß Jakobus eine Aufforderung an ersteren richtet, sich seiner Höhe und Hoheit zu rühmen, an den Reichen aber, sich zu rühmen seiner Erniedrigung. ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινός = der Bruder, der Christ, der in niedriger Lage, in ärmlichen äußeren Verhältnissen lebt und unter vielfachen Entbehrungen und Anfechtungen zu leiden hat. Er rühme sich, fordert Jakobus, seiner Höhe — eine auf den ersten Augenblick ungereimte Forderung, die aber einen tiefen Sinn hat. Mit ὕψος ist der Besitz der wahren Religion, der Stand der Gnade und die Hoffnung auf ewigen Lohn gemeint. Der gläubige Christ mache sich in seiner niedrigen und vielfach gedrückten Lage seine Würde klar als ein Glied Christi, als ein Kind Gottes und Erbe des Himmels. Die gegenwärtige und künftige Hoheit und Würde darf und soll bei seiner irdischen Niedrigkeit Gegenstand seiner rühmenden Freude sein. Ein solches *καυχᾶσθαι* ist ein Sichrühmen in Gott (Röm 5, 11) und in Christo (Röm 5, 17. 1 Kor 1, 31. 2 Kor 10, 17), ganz verschieden von dem *καυχᾶσθαι* 4, 16. Es kommt in

V. 10 der Gegensatz: Der Reiche aber rühme sich seiner Erniedrigung. Es wurde freilich als Verbum von einigen *αἰσχυνέσθω* ergänzt (namentlich von Ökumenius: ὁ δὲ πλούσιος αἰσχυνέσθω p. 461) oder *ταπεινόςθω*, aber ganz mit Unrecht; man suppliere vielmehr *καυχᾶσθω*, wie schon Beda getan (subauditur a superiore versu „glorietur“). Zu den Worten „der Reiche aber“ ergänzen viele „der Bruder“ = der Reiche in der christlichen Gemeinde rühme sich nicht seines Reichtums, sondern seiner Niedrigkeit = Schwachheit (vgl. 2 Kor 11, 30), aber wieder ohne Grund, wie die Einführung des oder der Reichen unten, 2, 6 f; 5, 1 zeigt. Der Apostel meint vielmehr den Reichen an sich, den nicht christlichen Reichen, und *καυχᾶσθαι* ist als ironischer Zuruf zu nehmen. Beda spricht dies mit Recht zuversichtlich aus: quod per irrisionem, quae graece ironia vocatur, dictum esse constat (p. 12). Man sage nicht, daß die Anwendung der Ironie des Jakobus unwürdig sei. Er hat sie auch sonst im Briefe gebraucht (vgl. 2, 19 und 4, 4), ja fast zur Bitterkeit des Sarkasmus gesteigert (5, 1—6). Die also an den Reichen gerichteten Worte sind freilich

im Interesse der christlichen Leser ausgesprochen, um sie nachdrücklichst vor dem Weltdienst und dem Streben nach irdischem Reichtum und Glanz zu warnen: irdische Macht und Größe schwindet dahin. ταπείνωσις bedeutet hier nicht etwa Demut, animi nihil sibi arrogantis modestia, aber auch nicht Stand oder Zustand der Niedrigkeit, wie Lk 1, 48. Phil 3, 21, sondern Erniedrigung, das Verderben, wie sich aus den gleich folgenden Worten ergibt. Durch ὅτι . . . παρελεύσεται wird nämlich der Inhalt der ταπείνωσις angegeben: sie besteht im Dahinschwinden und Vergehen: er wird wie des Grasses Blume vergehen; zu dem Verbum παρέρχσθαι in dem bezeichneten metaphorischen Sinne vgl. Mt 5, 18; 24, 34. Mk 13, 31. 2 Kor 5, 17. Es geht nicht an, als Subjekt zu παρελεύσεται aus dem vorhergehenden ὁ πλούσιος ein ὁ πλοῦτος zu ergänzen, vielmehr sagt Jakobus: der Reiche wird dahinschwinden. Beda notiert: ita gloriam suam, qua divitiis superbit et pauperes despicit aut etiam opprimit, finiendam esse meminerit (p. 12).

In V. 11 wird das eben vorher aus dem AT entlehnte Bild weiter ausgeführt durch die Erzählung vom Hergang des Verwelkens der Grasblume; γάρ, weil diese Züge zugleich das Recht der Vergleichung nachweisen. Jakobus hat sicher Js 40, 6—8 im Auge (nach den LXX, im Hebr.: Blume des Feldes), aber vielleicht nicht allein, da das Bild in den mannigfaltigsten Variationen auch sonst in der jüdischen Literatur vorkommt; man vgl. Jb 14, 2; 15, 30—33. Ps 37, 2; 90, 5; 102, 5 12; sodann 1 Petr 1, 24: es ist an diesen Stellen der Schrift durch das Bild bald das rasche Dahinschwinden und Verwelken des Menschen im allgemeinen, bald speziell das des Gottlosen geschildert. Der Aor. ist eine Art Aor. gnomik. (Krüger, Gramm. 53, 10, 2; Winer, Gramm. 261); er dient zur Schilderung von Vorgängen, die sich stets wiederholen. Dieselben werden als solche, welche einmal stattgefunden haben, vorgestellt, wodurch Lebendigkeit der Darstellung bewirkt wird: die Sonne ging auf, und sogleich fiel ab = kaum ging die Sonne auf, so fiel ab. Es spricht somit Jakobus aus: gleichwie der frisch blühende Grashalm durch die sengende Wirkung des auf ihn fallenden Sonnenstrahls schnell dahinwelkt, so erfährt der Reiche mitten in seinem zeitlichen, weltlichen Tun und Treiben plötzlich die Eitelkeit und Vergänglichkeit irdischer Größe und Macht. Das schnelle Dahinschwinden ist das tertium comparationis. ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι = die Sonne mit ihrer Hitze, Glut. Viele denken bei ὁ καύσων an den aus der östlichen Wüste über Palästina dahinwehenden Glutwind. Derselbe ist öfter erwähnt, z. B. Jon 4, 8. Ez 17, 10; 19, 12. Os 12, 1; 13, 15: ἐπάξει καύσωνα ἄνεμον κύριος ἐκ τῆς ἐρήμου ἐπ' αὐτόν. Die zerstörende Wirkung dieses Glutwindes wird auch Ps 103, 16 ange-

deutet. Die Erwähnung desselben bei Jakobus könnte sonach in keiner Weise befremden, und man möchte gerade darin einen bemerkenswerten Zug der Darstellung erblicken. Indes bleibt doch ein Bedenken: die verdorrnde Wirkung wird hier nicht dem καύσων als einem von der Sonne verschiedenen Faktor, sondern der Sonne selbst beigelegt. Der Artikel vor καύσων ist ganz untadelig = die Sonne ging auf mit ihrer Glut = die heiße Sonne (Mt 20, 12. Lk 12, 55: Hitze, Glut). αὐτοῦ ist keineswegs notwendig (vgl. Krüger, Gramm. 50, 2, 3). καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν: die Sonnenglut dörret das Gras, und infolgedessen fällt die Blüte ab oder aus. ἐκπίπτειν gern gebraucht von Blumen, welche vom Kelche fallen, z. B. Is 40, 6f. Jb 14, 2; 15, 3 3; anders Röm 9, 6 = hinfällig werden. καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου = die Anmut, die Schönheit (im NT nur hier) der äußeren Erscheinung des Grases ging verloren; τὸ πρόσωπον hat den allgemeinen Sinn: Gestalt, facies. Die Vulg. übersetzt es wörtlich mit vultus, der Cod. Corb. hat richtiger: dignitas faciei eius perit. οὕτως = so = so schnell, geschwind. ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ: das Wort πορεία im NT nur noch Lk 13, 22; πορείαις kann wohl nicht, wie manche wollen, einfach mit ὁδοῖς in V. 8 synonym genommen werden = auf seinen Lebenswegen, sondern bedeutet: Reisen. Jakobus denkt an die Unternehmungen der Reichen behufs Erwerbung von Reichtum und Gewinn (vgl. 4, 13; Vulg. in itineribus suis). Etwas unklar bemerkt Ökumenius (p. 461): πορείας τῶν πλουσίων τὰς ἐν εὐπραγίᾳ διεξόδους καλεῖ εἶτουν (sive) διοικήσεις, ὧν μεταξὺ ἀνελπίστως κομίζεται τὴν ἐπὶ τὴν δυστυχίαν μεταβολήν. Beda: in actibus suis iniquis (p. 13); ähnlich Cod. Corb.: in actu suo = in seinem Tun und Treiben; so auch Estius: adeo non prosperabitur in actionibus et studiis suis, ut tandem cum omni spe sua, quam in divitiis collocavit, emarcescat et pereat.

V. 12 schildert das Los des Frommen, des Gottesfürchtigen, der Anfechtung und Prüfung aushält: während der Weltdiener, der Reiche und Genußsüchtige dahinschwindet und dem Gerichte anheimfällt, ist selig der Diener Gottes. Es ist weit gefehlt, daß Jakobus mit ἀνὴρ den ταπεινός und πλούσιος ἀδελφός zusammenschließt, wie ein Erklärer (v. Soden, Handk. 148) meint, vielmehr stellt er mit aller Schärfe dem (nichtchristlichen) πλούσιος oder Weltdiener den ἀδελφός ταπεινός oder Gottesdiener entgegen. Dieser, der Fromme, Gottergebene ist in der Regel nicht mit irdischen Gütern überhäuft, leidet nicht selten unter Armut und Entbehrungen und erfährt ob seines Christentums und seines treuen Beharrens beim Wort und Gesetz Gottes Anfechtungen aller Art. Namentlich sind es oftmals die Satten der Erde, die Gewaltigen, Mächtigen und Reichen, welche dem Geringen, Armen und

Niedrigen Leiden und Vexationen bereiten; indes ist die Armut und Niedrigkeit an sich schon eine Anfechtung. Das Auge des Armen wird angezogen von dem Glanz und der Größe der Welt und erweckt im Herzen das Verlangen nach Habe und Besitz. Das sind Versuchungen. Es gilt, alle Anwandlungen des Neides, der Mißgunst und Unzufriedenheit zu überwinden und im Stand der Armut und Niedrigkeit getreu zu verharren. Jakobus nun preist den glücklich, welcher alle Prüfung und Anfechtung besteht. Er fügt zur Begründung der Seligpreisung bei: bewährt erfunden wird er die Krone erlangen, welche im Leben besteht. Man beachte: μακάριος ἀνὴρ, ὅς . . ., dieselbe Wendung findet sich Röm 4, 8; vgl. Ps 1, 1. Jr 17, 7. Zu dem pleonastischen ἀνὴρ vgl. 3, 2; Lk 5, 8; 24, 19. Apg 3, 14. Auf ἀνὴρ liegt sicher kein Nachdruck, als ob dadurch das männliche Verhalten ausgedrückt würde (vgl. 1 Kor 10, 13 = ἀνδρίζεσθε), sondern es ist genau so verwendet, wie wir „der Mann“ häufig auch im Deutschen gebrauchen. Hier μακάριος, ὅς, wie auch Lk 14, 15: μακάριος, ὃς ψάγεται ἄρτον. Zu ergänzen ist nicht ἔστω, sondern ἐστίν. Eine etwas andere Wendung: μακάριος ὁ ἀναγινώσκων Offb 1, 3. ὑπομένει ist nicht = περιπίπτει πειρασμοῖς oder πάσχει πειρασμόν, sondern bedeutet: Versuchung, Anfechtung standhaft erdulden, dieselbe bestehen; vgl. 1 Petr 2, 20 und Hebr 10, 32: πολλήν ἔδωκεν ὑπεμείνατε παθημάτων = ihr habt einen gewaltigen Leidenskampf glaubens- und hoffnungsfreudig gekämpft und ruhmvoll bestanden. Der Satz mit ὅτι gibt den Grund des μακαρισμός an: denn bewährt erfunden wird er die Krone erlangen. Mit δόκιμος γενόμενος wird nicht die Bedingung, sondern der Grund genannt, warum der, welcher Versuchung besteht, die Krone erlangen wird; das Bewährtwerden ist eine Folge des ὑπομένειν πειρασμόν. Τὸν στέφανον τῆς ζωῆς: letzteres ist gen. appos.: er wird empfangen die Krone, nämlich das ewige Leben. Der in der Anfechtung mutig Aushaltende, also bewährt Erfundene wird den im ewigen Leben bestehenden Kranz empfangen. Zum Gedanken und Ausdruck vgl. 1 Jo 2, 25. 1 Petr 5, 4. 1 Tim 4, 8. 1 Kor 9, 25. Offb 2, 25; 4, 4; 14, 14. Der unvergängliche, unverwelkliche Kranz des Lebens steht im Gegensatz zu dem Dahinschwinden und Verwelken der irdischen Großen und Reichen. ὃν ἐπηγγείλατο sc. θεός oder ὁ κύριος; letzteres ist in manche Handschriften eingefügt, erscheint aber keineswegs ursprünglich; das Subjekt fehlt formell, wie nicht selten, z. B. Eph 4, 8. Hebr 10, 5; der Leser nimmt die Ergänzung von selbst vor. Die Beifügung in dem Relativsatz aber macht Jakobus, um den Lesern die Gewißheit, daß den in der Anfechtung standhaft Ausharrenden, in der Versuchung Bewährten der herrliche Lohn zuteil werde, zum Bewußtsein zu

bringen. Der wahrhaftige und getreue Gott hat seinen folgsamen Knechten und Dienern unvergänglichen Lohn versprochen. τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν: dieser Lohn ist von Gott nur dem verheißen, der ihn liebt (vgl. zu der Wendung 2, 5); damit gibt Jakobus die subjektive Bedingung des Empfangs der Krone an. Gemeint ist die übernatürliche Liebe zu Gott, welche nur durch die Vermittlung des heiligen Geistes in die Herzen der Gläubigen kommt; diese Liebe ist des Gesetzes Erfüllung; durch sie wird der Gläubige auch in stand gesetzt, alle Leiden, Qualen und Unbilden zu ertragen und den Sieg in den Kämpfen zu erfechten (vgl. 1 Kor 13, 1 f); dieselbe ist dem Jakobus die christliche Grundtugend als Gegensatz zur Weltliebe (4, 4).

Wenn Jakobus, der Bruder des Herrn, den Ausdruck „die Krone des Lebens“ anwendet, wird wohl an eine unmittelbare Bezugnahme auf die griechisch-römische Gewohnheit der Verleihung von Siegeskränzen bei den Wettspielen nicht gedacht werden dürfen. Eine derartige Anspielung tritt allerdings bei Paulus oft hervor, vgl. besonders 2 Tim 4, 8 und dazu Deißmann, Licht von Osten 224. Manche verweisen für Jakobus auf das AT; dort finde sich das Wort „Krone, Kranz“ als Bezeichnung höchster Ehre, königlicher oder priesterlicher Würde (vgl. 2 Kg 12, 30. Weish 5, 16 17). Da indes der Ausdruck ὁ στέφανος (τῆς ζωῆς) auch Offb 2, 10 sich findet, so dürfte die Annahme, es liege ein ungeschriebenes Herrnwort vor, viel für sich haben (vgl. Resch, Agrapha³ 34 f 123 336). Durch Zeller (Zeitschr. für w. Theologie 1863) ist die Behauptung aufgestellt worden, es trete hier eine Abhängigkeit des Jakobus von Offb 2, 10 hervor: καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς; doch ohne Grund. Die Identität des Ausdrucks ist ja evident. Im übrigen aber ist neben der Ähnlichkeit die Verschiedenheit zu würdigen. Hier ist Gott, in der Offenbarung Christus der Verheißende bzw. der Gebende. Dort ist Treue bis in den Tod, hier die Liebe Gottes die Bedingung. Schon darum kann von einem Zitat aus Offenbarung nicht geredet werden. Zum Gedanken über den herrlichen Lohn vgl. 1 Kor 2, 9. An diese Stelle des Paulus erinnert schon Chrysostomus, indem er bei der Erklärung von τὸν στέφανον τῆς ζωῆς die Frage aufwirft: aus welchem Stoff hat Gott die Krone gemacht? und darauf antwortet: ἃ διὰ μέγεθος θειότητος ὄφει καὶ ἀκοῇ οὐχ ὁράσκειται οὐδὲ ἐπὶ ψιλῇν νόησιν ἀνθρώπου ἀναβέβηκεν = dicemus quod propter divinam sublimitatem oculus nec vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit (p. 1040). Didymus kommt über eine Periphrase nicht hinaus, wenn er zu den Worten des Verses schreibt: μακάριον εἶναι λέγει τὸν πειρασμὸν ὑπομένοντα. γενήσεται γάρ, φησὶν, ὁ οὕτως ἀθλητικῶς ἀγαγὼν τὸν ἀγῶνα δόκιμος ἀνὴρ, διὰ πάντων γεγυμνασμένος. οὕτως δὲ ἀναφανέντι ἐκ τῶν σκυθρωπῶν δοδῆσεται στέφανος ζωῆς εὐτρεπισθεὶς (praeparatus) ὑπὸ τοῦ θεοῦ τοῖς αὐτὸν ἀγαπῶσιν (p. 1750 f).

V. 13. Jakobus hat im vorhergehenden (V. 10—11) von dem raschen Dahinschwinden des Reichen, von der Vergänglichkeit des irdischen Glanzes geredet. Er geht jetzt einen Schritt weiter und beschreibt das unglückselige Schicksal des Weltmenschen: er verfällt der Sünde und dem ewigen Tode. Zunächst wird festgestellt, daß das ungeordnete Streben nach Reichtum, nach irdischer Größe

und äußerem Glanze nicht von Gott stammt, sondern aus der Begierde des natürlichen Menschen. Dann legt er das Ziel dar, welchem derjenige entgegengeht, der dem Zug und Trieb der tierischen Natur folgt: als dieses Ziel bezeichnet er Sünde und Tod. *πειραζόμενος*: dadurch soll Jakobus dem *ὃς ὑπομένει πειρασμόν* (V. 12) denjenigen gegenüberstellen, der die Anfechtung nicht besteht und dann die Schuld seines Unterliegens auf Gott schiebt (Beyschlag a. a. O. 66 u. a.); beidemal meine der Apostel ein Versuchtwerden durch von außen an die Menschen herantretende Anfechtungen, wie in V. 2 und 12 *πειρασμός* zu verstehen sei, nur sei jetzt, wie das folgende *κακῶν* zeige, das Versuchtwerden als Neigung zum Bösen gedacht; bisher habe der Apostel geschildert, wie Verfolgungen und Anfechtungen nach Gottes Absicht eine Förderung des sittlichen Lebens bewirken sollen, jetzt fasse er in der Persönlichkeit des *πειραζόμενος* den Herzenszustand ins Auge, bei dem die äußere Anfechtung zu einer widergöttlichen Verfassung, zur Sünde und zum Tod führe (Erdmann a. a. O. 99 f); Jakobus lege nun Verwahrung dagegen ein, daß man ein Versuchtwerden in diesem Sinne als etwas von Gott Kommendes bezeichne. Man fügt dem vielfach bei, allerdings trete hier ein kleiner Mangel hervor, da der Leser kaum über den Gedankengang bzw. Übergang ohne weiteres Klarheit gewinne, aber dieser Mangel hänge mit der Persönlichkeit des Jakobus zusammen: ein dialektisch veranlagter und schulmäßig gebildeter Lehrer hätte es schwerlich unterlassen, den Leser über die zwei in dem Worte *πειρασμός* zusammen treffenden Vorstellungen aufzuklären. Andere nehmen *πειράζεσθαι*, um es in Übereinstimmung zu bringen mit V. 2 und 12, im Sinne von: Trübsale erfahren; dementsprechend sei auch *κακά* in V. 13^b von Trübsalen zu verstehen, nicht vom Bösen (v. Soden, Handkomm. 148). Letztere Behauptung stellt sich von vornherein als völlig haltlos dar; indes muß die angedeutete Auffassung in ihrem ganzen Umfang als unzutreffend abgelehnt werden. Gewiß meint Jakobus mit *πειράζεσθαι* ein Versuchtwerden zum Bösen, wie der gleich folgende Begründungssatz jedem zeigt; aber verfehlt ist es zu sagen, er stelle dem *πειραζόμενος* den *ὃς ὑπομένει πειρασμόν* entgegen; *πειράζειν* ist hier in ganz anderem Sinn gebraucht als *πειρασμός* in V. 2 und 12. Unter *πειραζόμενος* ist der in V. 10 und 11 eingeführte Reiche zu verstehen, der sein Herz ganz an die Welt hingibt, ihren Reichtümern und Genüssen nachjagt und in dem Streben danach auch vor Unrecht und Gewalttätigkeiten gegen den Nächsten nicht zurückschreckt. Solches Begehren und Streben, sagt Jakobus, stammt nicht von Gott; denn dasselbe ist böse, und zum Bösen versucht Gott nicht. Man fragt nach

dem Zusammenhang des Verses mit dem Vorhergehenden und sagt, es werde hier mehr oder weniger unmotiviert ein neuer Gedanke eingeführt ähnlich wie in V. 5 und 9; unter allen Umständen sei die Anknüpfung von V. 13 an das Vorige eine ziemlich lose und durch den Gedanken- gang kaum motivierte (Spitta a. a. O. 31). In Wirklichkeit handelt Jakobus hier ebenso von den Reichen oder Weltmenschen wie in V. 10 und 11; allerdings ist hier ein Gedankenfortschritt zu beobachten, indem dargelegt wird: wer sich der Welt ergibt, wird nicht nur die Vergänglichkeit ihres Glanzes erfahren (V. 10 und 11), er verfällt in Verfolgung seines sündlichen Strebens dem Tode; der Tod wird sein Erbteil sein, nicht ewiges Leben wie beim Diener Gottes. $\epsilon\tau\iota \alpha\pi\omicron \theta\epsilon\omicron\upsilon \pi\epsilon\iota\tau\acute{\alpha}\lambda\omicron\mu\alpha\iota$: von Gott werde ich versucht; $\epsilon\tau\iota$ führt die direkte Rede ein wie oft (Mt 7, 23. Jo 9, 9 usw.); $\alpha\pi\omicron$ dient zur Bezeichnung der entfernten Ursache oder Herkunft; die direkte Ursache wird durch $\delta\upsilon\omicron$ ausgedrückt, durch $\alpha\pi\omicron$ das Herkommen von oder aus etwas. Der Apostel sagt: wer Lockungen zum ungeordneten Streben nach Reichtümern von Gott herleitet, den Ausgangspunkt derselben bei Gott sucht, begeht eine Ungereimtheit und Verkehrtheit. Denn ($\gamma\acute{\alpha}\rho$) wie Gott vermöge seiner lauten Natur und Wesenheit nicht zum Bösen versucht werden kann, absolut unfähig ist, zum Bösen verleitet zu werden, so ist er selbst weit entfernt, die Menschen zum Bösen zu verlocken. Mit andern Worten: der Glaube an die vollendete Heiligkeit Gottes macht es uns unmöglich anzunehmen, daß von ihm Reize zum Bösen ausgehen. Zwar nimmt man das sonst im NT oder bei den LXX nicht vorkommende $\alpha\pi\epsilon\iota\tau\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ bisweilen im aktiven Sinn: Gott ist nicht ein Versucher zum Bösen; so namentlich Vulg.: deus intentator malorum est, eine Übersetzung, welche entstanden ist aus der altlateinischen Version: deus malorum tentator non est (Cod. Corb.). Die Auffassung ist ganz unmöglich, schon darum, weil die mit dem adversativen $\delta\epsilon$ eingeleiteten Worte: $\pi\epsilon\iota\tau\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota \delta\epsilon \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma \omicron\delta\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha$ augenscheinlich einen Fortschritt des Gedankens gegenüber dem vorigen enthalten, was bei jener Auffassung nicht der Fall wäre; es läge dann eine vollkommene Tautologie vor. $\alpha\pi\epsilon\iota\tau\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ ist vielmehr passivisch: Gott ist unversucht oder unversuchbar zum Bösen: deus non est tentatus = tentabilis. Als Gegensatz dazu, äußerlich durch $\delta\epsilon$ eingeführt, folgt: $\pi\epsilon\iota\tau\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota \delta\epsilon \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma \omicron\delta\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha$. Man beachte hierbei die Beifügung von $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$, wodurch deutlich eine von Gott ausgehende Tätigkeit betont wird gegenüber der von ihm prädierten in seinem Wesen begründeten Zuständlichkeit der Unversuchbarkeit zum Bösen: er selbst aber seinerseits versucht niemand zum Bösen. Der Genetiv $\kappa\alpha\kappa\omicron\omega\upsilon$ kann etwa bezeichnet werden als Genetiv der Sphäre: unversuchbar

in Hinsicht auf Böses, unzugänglich für das Böse. κακῶν ist unbedingt Neutrum; κακόν = das Böse, nicht das Übel.

Gewöhnlich legt man sich das Verhältnis von πειρασμός und πειράζεσθαι also dar: das Substantiv πειρασμοί bedeutet Versuchungen, Anfechtungen d. h. Bedrängnisse, Nöten, mißliche Umstände. Diese gehen allerdings von Gott aus, sie sind in seiner Hand Mittel zur Erprobung des Glaubens und zur Bewährung. Aber solche Verhältnisse und peinliche Lebenslagen können auch dazu dienen, uns zur Sünde, zur Unzufriedenheit, Ungeduld, Trostlosigkeit zu verleiten. Darum lehrte der Heiland seine Jünger beten: und führe uns nicht in Versuchung (Mt 6, 13; vgl. Mt 26, 41), d. h. er lehrte sie beten um Bewahrung vor Sünden, da gefährliche Verhältnisse und Umstände des Lebens wegen der menschlichen Schwäche und Gebrechlichkeit die Gefahr zur Sünde bringen oder Anlaß zum Falle werden. Wenn letzteres eintritt, der Mensch also wirklich fällt, so liegt die Klage nahe, Gott, der uns in mißliche Lebenslage geführt, habe uns diesen Anlaß gegeben und sei schuld an unserem Falle; auf diese Klage geht Jakobus hier ein, indem er darlegt: der Anreiz zum Sündigen kommt nicht von Gott, sondern von der in uns wohnenden sündlichen Begierde oder Begierlichkeit. Die ganze Erklärung scheint wohl erwogen, hält aber nicht stand. Es hat ja Jakobus V. 9 und 10 den nach äußerer Lage niederen, aber an wahren Gütern überreichen Gläubigen und den auf seine Schätze stolzen Reichen einander entgegengestellt und das verschiedenartige Los beider verglichen. Darum liegt es sehr nahe anzunehmen, daß er diese Vergleichung weitersetzt bzw. das Schicksal des Reichen bis zu Ende beschreibt. Da sodann Jakobus in den nachfolgenden Abschnitten die Freunde oder Diener der Welt geißelt (4, 1 ff; 5, 1 ff), so spricht die Präsumtion von vornherein dafür, daß er schon in dem allgemeinen Teil ihr Tun und Treiben, ihr Wesen und Wirken und Ende schildert. Es stimmt denn auch die Terminologie hier und dort, wie noch gezeigt werden soll, zusammen. Danach hat er mit πειράζεσθαι speziell das Angelocktwerden von der Welt und ihren Gütern im Auge und spricht aus: Streben nach dem trügerischen vergänglichen Glanze der Welt kommt nicht von Gott her, sondern von der eigenen Begierde des Menschen. Sicher bekämpft Jakobus mit den Worten des Verses nicht etwa die Lehre des Simon Magus, der die letzte Ursache des Bösen in ein Göttlich-Ewiges zurückverlegte, oder überhaupt die Lehre des Gnostizismus. Näher liegt die Vermutung einer Bezugnahme auf die Anschauung der Pharisäer von der εἰμαρμένη: die Pharisäer bringen alles in Abhängigkeit von dem Verhängnis und von Gott, so daß nach ihrer Meinung das Verhängnis selbst auf das rechtschaffene Leben wie auf sein Gegenteil einen Einfluß ausübe (Jos., Jüd. Kr. 2, 8, 14). Übrigens versteht man es gerade bei Angehörigen Israels, wenn sie das rastlose Streben nach den Gütern der Erde als Gott entstammend betrachten wollten: es konnte eine Ansicht der Art mehr oder weniger als gerechtfertigt erscheinen durch die Aussprüche der Schrift über die Schöpfung der Welt mit allem, was sie enthält, zugunsten der Menschen, demgemäß dürfe auch das Streben nach den irdischen Schätzen von Gott abgeleitet werden. Solcher Vorstellung gegenüber führt nun Jakobus aus: ein gieriges Jagen und Haschen nach den Gütern der Erde kommt nicht von Gott, sondern von der eigenen Begierde des natürlichen Menschen. Die Worte ὁ θεὸς ἀπειραστὸς κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδέναι werden von der Peschito richtig wiedergegeben: Gott ist nicht ein Versucher durch Böses, und er selbst ist nicht ein Versuchender (Partiz. passiv und aktiv). Ebenso hat Ökumenius die Worte richtig erklärt, wenn er dazu notiert: ἀπειραστος ὁ θεὸς κακῶν κατὰ τὸν εἰρηκῆτα· τὸ θεῖον τε καὶ μακάριον οὕτε

αὐτὸ πράγματα ἔχει οὐτε ἑτέροις παρέχει . . . ἔδειξε τὴν θεῖαν φύσιν μῆτε αὐτὴν οἶαντε οὔσαν πειράζεσθαι μῆτε ἄλλοις τοῦτο παρέχουσιν (p. 469). πειράζεσθαι versteht er zwar nicht vom Verlocktwerden durch den Glanz der Welt, aber doch auch nicht von dem Versuchtwerden zur Sünde infolge von Bedrängnissen und Nöten, vielmehr bemerkt er: λέγει πειρασμούς ἐνταῦθα (im Unterschied von 2 und 12) τοὺς τὸ ἐδυσταθῆς τῆς ψυχῆς λογισμούς ταρασσοντας καὶ συγχέοντας. Beda erklärt πειράζεσθαι als Versuchtwerden zum Bösen, zur Sünde: hactenus de tentationibus, quas permittente domino exterius probandi gratia perpetimur disputavit; nunc incipit agere de illis, quas interius instigante diabolo vel etiam naturae nostrae fragilitate suadente toleramus. Ubi primum illorum destruit errorem, qui sicut bonas cogitationes a deo nobis constat inspirari, ita etiam malas ipso instigante putant nostra in mente generari. Nemo ergo cum tentatur dicat, quoniam a deo tentatur, illa videlicet tentatione, qua dives incedens in itineribus suis marcescit. Id est, nemo, cum rapinam furtum, falsum testimonium, homicidium, stuprum vel cetera huiusmodi commiserit dicat, quoniam deo cogente necesse habuerit haec patrare ideoque nullatenus horum effectum declinare potuerit (p. 13 f). Völlig zutreffend hat Beda πειράζεσθαι, tentari, mit dem von Jakobus in V. 10 und 11 eingeführten Reichen in Verbindung gebracht. Nur hätte er die Versuchung genauer definieren sollen: gelockt und gereizt werden von dem Glanz der Welt und den scheinbaren Gütern der Erde. Wer diesem Streben nachgibt, gerät in Versuchungen aller Art, nämlich zu Unredlichkeit, Diebstahl, Raub, Gewalttätigkeit gegen den Nächsten Totschlag und Mord.

V. 14. Nachdem Jakobus die irrtümliche Anschauung, als ob die Versuchung im bezeichneten Sinn von Gott herkomme, zurückgewiesen hat, legt er in positiver Form den Ursprung derselben dar: sie entstammt der eigenen Begierde des Menschen. ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας zieht man wohl am besten zu den beiden Partizipien, nicht zu πειράζεται. Ein jeder, sc. der versucht wird, wird versucht, indem er von der eigenen Begierde angelockt und geködert wird. ἐπιθυμία ist personifiziert und als Buhlerin dargestellt, welche den Menschen durch ihre Künste verführt. Unter diesem Bilde gibt der Apostel eine Beschreibung des πειράζεσθαι seinem ganzen Hergange nach. ἰδίας steht im Gegensatz zu ἀπὸ θεοῦ und zu αὐτός in V. 13. ἐξέλκειν (das Verbum nur hier im NT) und δελεάζειν (2 Petr 14, 18), Ausdrücke hergenommen vom Fischfang: indem er hervorgelockt und geködert wird; zuerst tritt die Lockung ein. ἡ ἐπιθυμία ist die in den Menschen vorhandene unordentliche Begierde, die aus der durch die Ursünde verderbten menschlichen Natur als ihrem Urgrunde hervorgehende böse Lust oder Begierlichkeit.

V. 15. Das Bild von der Buhlerin beibehaltend schildert der Apostel mit εἶτα, welche Frucht aus dem δελεάζεσθαι ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας hervorgehe. Die Begierlichkeit ist für sich unfruchtbar und vermag aus sich allein nichts Böses zu erzeugen, aber sie empfängt, wenn der Mensch sich ihr hingibt. Dieser nämlich ist vermöge der ihm

innewohnenden sittlichen Kraft im stande, der Lockung zu widerstehen; er ist im stande, den vor ihn tretenden Bildern der Sinnlichkeit, den Vorstellungen irdischen Besitzes und Reichtums, weltlicher Pracht und Herrlichkeit den Rücken zu kehren. Leistet er keinen Widerstand, geht er vielmehr auf die Lockung ein, bleibt er dabei mit Wohlgefallen hängen, so ist das eine Verbindung seines Willens mit der Begierlichkeit. Die Begierlichkeit wird zur Begierde, die eine Sünde ist. Es wird ein letztes Glied angefügt: die Sünde aber, wenn sie zur vollen Ausgestaltung gelangt, gebiert Tod. ἀποτελεσθεῖσα ist ebenso hypothetisch wie συλλαβοῦσα. Es ist aber ἀποτελεσθεῖσα nicht = τεχθεῖσα = wenn sie zur Welt gebracht oder bewerkstelligt wird, auch nicht = adulta = wenn sie erwachsen ist = cum ad adultam pervenit aetatem, sondern = wenn sie zur vollständigen Entwicklung kommt, zu einer das ganze Leben, Sinnen und Trachten des Menschen beherrschenden Macht wird. Unter θάνατος ist das Gegenteil der ζωὴ αἰώνιος oder des στέφανος τῆς ζωῆς gemeint. Man würdige wohl ἀποτελεσθεῖσα: wenn der Wille von der Begierlichkeit sich ködern und gefangen nehmen läßt, dann erwächst aus der Umarmung beider unter allen Umständen Sünde, welche das geistig-sittliche Leben beeinträchtigt; aber nur wenn die Sünde eine vollendete wird = das ganze Wesen des Menschen erfaßt und in ihrer Entwicklung nicht mehr aufgehalten wird, dann führt sie zum Tode = zum ewigen Verderben (vgl. zum Gedanken 1 Jo 5, 16 und dazu meinen Kommentar). Wegen der Wichtigkeit des Inhalts von V. 13 und 14 seien folgende Punkte noch besonders hervorgehoben.

1. Jakobus will hier keineswegs eine Lehre von der Sünde, ihrem Ursprung und ihren Folgen geben, sondern nur zeigen, daß die Reizung zur Sünde nicht von Gott kommen könne; die Frucht des πειράζεσθαι sei Sünde und Tod; von Gott aber komme nur Gutes; er sei Spender des Lebens.

2. πειράζεσθαι bedeutet versucht oder angeregt werden, sc. zum Bösen, zur Sünde. Gemeint ist aber nach dem Zusammenhang speziell das Versuchtwerden zu dem ungeordneten Streben nach den Gütern und Schätzen der Welt; denn mit V. 9 beginnt die Ausführung, die eine eindringliche Warnung vor dem Dienst der Welt durch Streben nach Reichtümern und eine energische Mahnung zur vollkommenen Hingabe an Gott enthält. Um jene Warnung zu begründen, zeigt Jakobus in Kürze die Hinfälligkeit der Schätze der Welt und das schlimme Ende des Weltdieners.

3. ἡ ἐπιθυμία: unzweifelhaft ist nach dem Kontext, daß Jakobus damit nicht die „unschuldige Sinnlichkeit“ bezeichnet, sondern das

Wort sensu malo gebraucht, da er ja sagt, von ihr werde der Mensch angelockt zum Streben nach dem Glanz und den Genüssen der Welt. Meint er damit vielleicht die Erbsünde? Es liegt nahe zu vermuten, daß er den Begriff im gleichen Sinn anwendet wie Paulus in seinen Briefen, namentlich im Galater- und Römerbrief. Diese Ansicht vertritt Erdmann (a. a. O. 102), indem er darlegt, ἡ ἐπιθυμία sei nicht gleichbedeutend mit ἁμαρτία, sofern diese die in der menschlichen Natur verborgene Disposition zum Bösen, der sündliche Hang, die Erbsünde sei, ἡ ἐπιθυμία sei vielmehr die böse Lust und Begierde, die aus jener ἁμαρτία, dem vererbten sündlichen Habitus als ihrem Urgrund hervorgehe und in der sich dieselbe im inneren Leben als eine lebendig wirkende Macht beweiße; Jakobus verstehe unter ἐπιθυμία genau das gleiche, was Paulus Röm 7, 8 und Gal 5, 16. An dieser Darlegung ist das richtig, daß man kein Recht hat, ohne weiteres anzunehmen, Jakobus meine mit ἡ ἐπιθυμία einfach die Erbsünde. Aber die Zusammenstellung von Röm 7, 8 und Gal 5, 16 erscheint sehr bedenklich. Die Lehrunterweisung des Völkerlehrers hier und dort deckt sich durchaus nicht. Im Römerbrief (Kap. 7) schildert Paulus an seiner Person den Zustand des noch nicht gerechtfertigten Menschen, indem er aus seinem christlichen Gnadenstand heraus in die Zeit seines unerlösten Lebens (sub lege et peccato) zurückblickt, das moralische Elend der gefallenen Menschen in ergreifender Weise zeichnet, wie der Unwiedergeborene verkauft unter „die Sünde“ auch bei allem guten Willen nur Todeswerke ausrichtet. Während er im Römerbrief sonach den erfolglosen Kampf im Auge hat, den der nicht Wiedergeborene gegen die Sünde im Fleische führt, beschreibt er Gal 5, 13—18 den Kampf, welchen der Gerechtfertigte kämpft: da steht dem sündigen Fleische ein Widersacher gegenüber in dem mitgeteilten Heiligen Geist, der dem Fleische überlegen ist: wenn ihr euch, sagt Paulus den Galatern, vom Heiligen Geiste leiten lasset, dann werdet ihr das Gelüste des Fleisches niederhalten. Danach bezeugt Paulus allerdings auch bei den Gerechtfertigten eine ἐπιθυμία σαρκός (5, 16), wie eine solche in der gefallenen menschlichen Natur vorhanden ist, dabei bezeugt er aber den gewaltigen Unterschied des Lebens da und dort: während der alte Mensch selbst beim besten Gebrauch seiner Geistes- und Seelenkräfte im Kampfe gegen das sündhafte Übergewicht der Sinnlichkeit erliegt, sucht zwar auch in dem Wiedergeborenen das Fleisch die unter dem Einfluß des göttlichen Geistes gefaßten Willensentschlüsse unwirksam zu machen, aber es kann die Ausführung nicht hindern, wenn nur der Christ mitwirkt und sich von jenem Geiste regieren läßt (Gal 5, 17—18). In welchem Sinn hat nun hier Jakobus das Wort ἡ ἐπιθυμία gebraucht?

Er sagt ganz allgemein: das Streben nach den Gütern der Welt entstammt der einem jeden Menschen eigenen Begierde; diese unordentliche Begierde ist sowohl in dem nicht Wiedergeborenen als in dem Gerechtfertigten tätig, freilich in jedem in anderer Weise. Verderblich wirkt sie bei beiden, wenn der Wille die Zustimmung gibt. Jakobus hat V. 10 den Reichen oder Mammonsdiener schlechtweg im Auge. Wir begreifen darum wohl, wenn er darlegt, woher es komme, daß derselbe blindlings dem Glanz der Welt nachjagt. Andererseits aber hat man zu beachten, daß der Apostel die ganze Darlegung gibt, um die seiner Hirtensorge anvertrauten Gläubigen vor dem Weltdienst zu warnen. Das tut er dann in wirkungsvoller Weise, wenn er zeigt, daß auch durch das Wort der Wahrheit Geborene bzw. Wiedergeborene (1, 18) infolge der in ihnen noch fortwirkenden unordentlichen Lust durch das Streben nach dem Glanze der Welt von Gott abgezogen werden und eventuell der Sünde und dem Tode verfallen. Sodann ist unverkennbar, daß Jakobus aussprechen will: es kommt nur dann zur Sünde d. h. zum unordentlichen Verlangen nach dem Glanz der Welt, wenn der Wille von der Begierde sich leiten läßt; indirekt ist damit angedeutet, daß es zu diesem traurigen Resultat nicht kommt, wenn der Wille die Zustimmung versagt; der Apostel konstatiert dadurch die Möglichkeit eines erfolgreichen Kampfes gegen die Begierde. Letzteres trifft aber doch eigentlich nur bei dem Wiedergeborenen zu, nicht bei dem noch nicht Gerechtfertigten, der ganz unter dem Einfluß der ἐπιθυμία σαρκική steht und derselben regelmäßig unterliegt. So dürfen wir den Gedanken des Jakobus also feststellen: das Streben nach den Gütern und Genüssen der Welt tritt auch bei den Verehrern und Anbetern des „schönen Namens“ als eine Macht auf, die Unheilvolles anzurichten droht. Dieselbe geht aber nicht von Gott aus, vielmehr übt der Glanz der gottwidrigen Welt einen Reiz auf die Sinne des Menschen (die Augen) aus. Auch für den Getauften entsteht so eine Versuchung, weil in ihm die unordentliche Begierlichkeit wohnt. Es kommt zur Sünde, wenn der Gläubige der Lockung nicht widersteht, sondern seine Zustimmung gibt; Frucht der Sünde aber ist der Tod. Von einem Widerspruch zwischen der paulinischen Lehre und der des Jakobus im Punkte ἡ ἐπιθυμία darf demnach nicht geredet werden; es herrscht Übereinstimmung. Aber hier bewahrheitet sich, was wir schon oben festgestellt haben: beim Herrnbruder findet man noch keine Spur von der dialektischen Entwicklung und der scharfen Bestimmung der Begriffe, die uns über diesen Gegenstand im Römer- und Galaterbrief begegnet, keine scharfe Unterscheidung, wie dort, zwischen der ἐπιθυμία des Nichtwiedergeborenen und des Gerechtfertigten. Bei Jakobus

verrät sich wie überall in seinem Brief eine rein praktische Tendenz, nämlich die Notwendigkeit der Absage an die Welt kurz zu begründen durch den Hinweis auf die schlimmen Folgen des Weltdienstes, des unordentlichen Strebens nach irdischen Gütern und Genüssen; dieses der menschlichen Begierde entstammende Streben erzeugt Sünde; Frucht der Sünde (Habgier) ist der Tod.

Die Väter beschäftigen sich zum Teil angelegentlich mit V. 14 u. 15, doch ohne auf das Verhältnis der Lehrdarstellung zwischen Paulus und Jakobus einzugehen. Chrysostomus stellt die Geburt der Sünde der leiblichen Geburt eines Menschen gegenüber: die gebärende Frau empfindet große Schmerzen, ist aber die Geburt eingetreten, dann folgt Freude und Ruhe. Anders bei der geistigen Geburt: *ὥς μὲν ἂν ὠδίνωμεν καὶ συλλαμβάνωμεν τὰ διεφθαρμένα νοήματα, εὐφραινόμεθα καὶ χαίρομεν· ἐπειδὴν δὲ ἀποτέκωμεν τὸ πονηρὸν παιδίον τὴν ἁμαρτίαν, τότε τὸ αἶσχος τοῦ τεχθέντος ἰδόντες ὀδυνώμεθα, τότε διακοπτόμεθα τῶν ὠδινουσῶν γυναικῶν χαλεπώτερον.* Der Kirchenlehrer beschließt seine Ausführung mit der Paränese, die böse Lust von vornherein möglichst abzuweisen; wenn man sie aufgenommen, so gelte es, ihre Keime in sich zu ertöten. Wenn es aber infolge von Nachlässigkeit und Leichtsinne zur Geburt der Sünde gekommen sei, so bleibe nichts übrig, als durch reumütiges Bekenntnis und Buße die Sünde zu töten, denn das allein vermöge die Sünde zu tilgen (p. 1041). Ähnlich lautet die Erläuterung Augustins. Er betont wie Chrysostomus die anfängliche Freude bei der Geburt der Sünde und die darauf folgende Bitterkeit: *dulce peccatum, sed amara mors* (serm. 58, hom. 40). Beda gibt eine Erklärung, welche wohl Richtiges enthält, doch nicht in allen Einzelheiten probenhaltig ist: *tribus modis tentatio agitur, suggestione, delectatione, consensu; suggestione hostis, delectatione autem vel etiam consensu nostrae fragilitatis.* Er berücksichtigt, wozu Jakobus keinen Anlaß gegeben, das Moment betreffs der Einflüsterung des Teufels. Sicher will Jakobus diese nicht leugnen (vgl. 4, 7), aber er redet hier nicht davon. Beda fährt fort: *si vero et hostis suggestione paulatim a recta intentione abstrahimur et vitio incipimus illici, delectando quidem offendimus, sed necdum lapsum mortis incurrimus. At si delectationem concepti corde facinoris etiam partus pravae sequitur actionis, nobis iam mortis reis victor hostis abscedit.* Hier ist zum wenigsten der Gedanke schief, die delectatio sei zwar sündhaft, aber noch keine Todsünde, sondern nur die äußerlich vollbrachte Tat. Richtig ist dies bloß, wenn man delectatio nur als Mangel energischer Abweisung des bösen Gedankens und als unvollständige Zustimmung faßt. Auch bei der Erläuterung der Worte des Jakobus: *ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποκτείνει θάνατον* stellt Beda den Gedanken des Apostels nicht entsprechend heraus. Er bemerkt nämlich: *sicut enim ille, qui tentatus superat, praemia vitae meretur, ita qui concupiscentiis suis illectus a tentatione superatur, merito ruinam mortis incurrit.* *ἀποκτείνει θάνατον* drückt aber aus: die Sünde geht schwanger mit dem Tode und bringt ihn als Frucht hervor. Daß die Sünde den Tod verdient, ist zwar auch richtig, indes von Jakobus nicht gesagt. Hierbei ist ja schon das völlige Verlassen des Bildes verfehlt. Am wenigsten befriedigt die Erklärung von *ἀποτελεσθεῖσα*. Die meisten der alten Interpreten gehen stillschweigend darüber hinweg, ebenso viele Neueren. Von den letzteren nehmen manche das Verbum im Sinne von: in die Tat umsetzen. also: die Sünde aber, wenn sie in die Tat umgesetzt worden ist und so nicht mehr rückgängig gemacht werden kann, gebiert den Tod. Aber an eine Tatsünde als Einzelsünde zu denken, dazu zwingt der Kontext in keiner Weise. Allerdings meint

der Apostel sicher die nach außen hervortretende Sünde, aber eine solche ist zum Beispiel die Habgier. Gerade eine derartige Verhaltungsweise muß Jakobus nach dem ganzen Gedankenzusammenhang im Auge haben, indem er sagt: wenn das aus der unordentlichen Lust oder Begierde stammende sündige Streben nach den Gütern der Welt (die Habgier) zur vollen Ausgestaltung, zu einer Machtfülle gelangt ist, daß sie das ganze Leben des Menschen beherrscht, dann gebietet sie den Tod, nämlich den ewigen Tod. Gar nicht übel interpretiert Cornelius a Lap., wenn er im Anschluß an Thomas unter ἡ ἀμαρτία ἀποτελεσθεῖσα die zur Gewohnheit gewordene Sünde versteht: cum in eo se obfirmat vel iterat, ut consuetudinem sibi inducat; nur hätte er bestimmt aussprechen sollen, daß es sich um das unordentliche Streben nach den Weltgütern, um die Habgier, handelt, welche zum Verderben führt, wenn nicht rechtzeitig die wirksam begonnene Entwicklung unterbrochen wird. Wenn manche Moralisten an der Hand der Worte des Jakobus in V. 14 und 15 den Unterschied zwischen Gedanken- und Tatsünde und drei oder vier Abstufungen im Werden der Sünde statuieren, so kann man sie gewähren lassen; die Berufung auf Jakobus bei solchem Verfahren ist willkürlich. Cladder führt V. 13—15 in folgender Form vor: V. 13: μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω, | ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι. | ὁ γὰρ θεὸς ἀπειραστός ἐστι κακῶν, | πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδέν. | V. 14: ἕκαστος δὲ πειράζεται | ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας | ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος. | V. 15: εἴτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα | τίκτει ἀμαρτίαν. | ἡ δὲ ἀμαρτία ἀποτελεσθεῖσα | ἀποκύει θάνατον: ein Tristichon zwischen zwei Paaren von Distichen. Mit Recht weist der Gelehrte noch besonders auf ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει hin und sagt: der harmonische Bau der Verse ist vollkommen (a. a. O. 319).

V. 16. Nachdem der Herrnbruder gezeigt hat, daß die Versuchung zur Sünde (der Habgier) von der eigenen bösen Lust des Menschen herkomme, nicht von Gott, warnt er mit μὴ πλανᾶσθε = täuscht euch nicht (vgl. 1 Kor 6, 9; 15, 33. Gal 6, 7) nochmals vor dem Irrtum, als ob die Versuchung zur Sünde, zum Bösen und Verkehrten von Gott stamme¹, und lenkt eben damit die Aufmerksamkeit der Leser auf die weitere Ausführung, in welcher er positiv darlegt, daß von Gott nur gute Gabe komme. Der Ernst erhält einige Milderung durch die Beifügung von ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, wodurch die Zusprache nicht nur eindringlich, sondern auch liebevoll herzlich wird. Die Anrede steht am Beginn einer neuen Strophe. Manche nehmen μὴ πλανᾶσθε mehr im passiven Sinn: lasset euch nicht irreführen, indem sie an Urheber und Verbreiter einer derartigen Falschlehre denken. Da indes Jakobus auf solche nicht hinweist oder vor einer derartigen falschen Lehre besonders warnt, so wird man sich besser für die mediale Fassung erklären: täuscht euch nicht.

¹ Beda richtig: nolite errare videlicet aestimando, quod tentamenta vitiorum a deo sumant originem (p. 15). Anders Cornelius a Lap.: non sinatis vos deduci et in errorem abduci a Simone Mago haeretico aut philosophis, ut cum tentamini dicatis cum Simone, vos a deo tentari. Estius: absit a vobis error tam detestabilis, ut tentationes peccatorum in deum reiciatis.

V. 17. Von Gott kommt nur gute Gabe¹. Hier ist vor allem die Form denkwürdig. Die Worte *πάσα—τέλειον* bilden einen Hexameter. Liegt etwa ein Zitat aus einem griechischen Dichter vor? Das sicher nicht. Dagegen spricht schon der Umstand, daß der Hexameter für sich keinen selbständigen Gedanken ausdrückt, sondern als Subjekt mit dem Folgenden verbunden werden muß. Der Hexameter floß dem Jakobus unwillkürlich aus der Feder. *δόσις—δῶρημα*: die Auffassung, wonach *δόσις* in aktiver Bedeutung = *donatio, largitio* gebraucht wäre (Cod. Corb.: *omnis datio*) und *δῶρημα* passivisch = das Geschenke, ist verfehlt (vgl. *bona data* Lk 11, 13). Auch *δόσις* bezeichnet, weil mit *δῶρημα* parallel stehend, Gabe (Vulg. *datum*) wie *δῶρημα*, nur daß durch letzteres die Gabe nachdrücklichst als ein freies Geschenk der Gnade Gottes betont wird; zu *δῶρημα* vgl. Röm 5, 16. Eine gewisse Steigerung scheint in den Adjektiven *ἄγαθῇ* = heilsam, gut seiner Art nach, und *τέλειον* = vollkommen, zu liegen: alles wahrhaft Gute und Vollkommene kommt von Gott. Jakobus schreibt: *ἄνωθεν ἔστιν καταβαῖνον*, bestimmt aber *ἄνωθεν* sofort näher durch: vom Vater der Lichter. *ἔστιν καταβαῖνον* trennen manche voneinander: *ἄνωθεν ἔστιν, καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρός*: ist von oben, herabsteigend, wie auch die Vulg. genommen werden kann: *desursum est, descendens a patre*. Indes ist die Verbindung von *ἔστιν* mit *καταβαῖνον* vorzuziehen. Es steht freilich für das einfache *καταβαίνει*, aber die Wendung ist weit sprechender, indem sie den Prozeß des Herabkommens umständlich veranschaulicht, vgl. Lk 5, 16: *αὐτὸς ἦν ὑποχωρῶν*. So ist der Gedanke des Jakobus: Gott ist allerdings Geber, aber im Unterschied oder im Gegensatz von der nur hinfällige Güter spendenden Welt ist er Geber guter, vollkommener Gabe. Das emphatische, *ἄνωθεν* erläuternde *ὁ πατὴρ τῶν φῶτων* bezeichnet Gott als den Vater d. h. als den Schöpfer und Erhalter der Gestirne. *τὰ φῶτα* nämlich bedeutet „Lichter“, nicht etwa die „Gläubigen“. Diese könnten als *ὁσίοι* oder *τέκνα τοῦ φωτός* (vgl. Lk 10, 8) bezeichnet werden, oder auch als *φωτισθέντες* (vgl. Hebr 6, 4; 10, 32. Jo 1, 9 und dazu meinen Kommentar 30); man vgl. Mt 5, 14: *ὅμοις ἔστε τὸ φῶς* (Sing.) *τοῦ κόσμου* und Phil 2, 15: hier werden die Christen mit Gestirnen verglichen; sie erscheinen wie Himmelskörper inmitten ihrer nichtchristlichen Umgebung. An unserer Stelle bedeutet *τὰ φῶτα* die Gestirne. In diesem Sinne begegnet uns das Wort Ps 135, 7. Jr 4, 23; 31, 35 = Sonne, Mond und Sterne. Gerade diese Bezeichnung für Gott ist hier gewählt, um etwa folgende Gedanken auszudrücken:

¹ Beda: *Postquam docuit, vitia quibus tentamur, non a deo nobis, sed a nobis ipsis inesse, ostendit econtra, quia quidquid boni agimus, hoc deo donante percipimus* (p. 15).

a) wenn der allmächtige Gott diese Gestirne, welche im großen Weltraum Licht und Wärme verbreiten und Wachstum, Gedeihen, Leben und Fruchtbarkeit im Reiche der Natur bedingen und fördern, geschaffen hat und erhält, wie könnte da, wenn ein Mensch zum Bösen, zur Sünde versucht wird, die Vorstellung Platz greifen, daß von Gott solcher Anreiz komme? Nein! Der Schöpfer der Himmelslichter ist selber ein lichtiges, heiliges, reines Wesen und kann daher nur Urheber des Reinen, Guten und Vollkommenen sein;

b) wie Gott in der natürlichen Welt, im κόσμος, durch jene leuchtenden Körper physisches Licht verbreitet, so hat er in seiner Weisheit, Güte und Barmherzigkeit im Reiche des Geistes Licht bewirkt und bewirkt es noch, das übernatürliche Licht der Offenbarung im Alten Bund durch Moses und die Propheten, dann durch seinen eingeborenen Sohn das hellstrahlende Licht der christlichen Wahrheit, das Evangelium mit seinen Schätzen und Gnaden, in deren Besitz der Mensch Bürgschaft und Unterpfand der himmlischen Herrlichkeit und Seligkeit besitzt¹. — παρ' ᾧ οὐκ ἔν² . . . bei Gott gibt es keine Veränderung (zu der ganzen Wendung vgl. Eph 6, 9. Röm 2, 11 und 9, 14). παραλλαγή = Wechsel, Veränderung; ἀποσκίασμα hat wohl passive Bedeutung: Abschattung, Verdunkelung, der Genetiv τροπῆς drückt die Ursache aus = eine Verdunkelung, die von einem Wechsel oder Wandel herkommt. Jakobus denkt bei dieser astrologischen Wandlung an das Auf- und Untergehen der Gestirne und die dadurch bedingte Ab- und Zunahme der Lichtstärke oder des Glanzes. Vulg.: vicissitudinis obumbratio. Alte und neue Ausleger haben die Erklärung vorgeschlagen: kein Schatten, keine Spur von Veränderung, ἀποσκίασμα = ἔχρος. So schon die altlateinische Übersetzung: vel modicum obumbrationis (Cod. Corb.), so auch Ökumenius: τροπῆς ἀποσκίασμα ἀντὶ τοῦ οὐδὲ μέχρ' ὑπονοίας τινὸς ὑποβολή (p. 464). Wenn nur ἀποσκίασμα in dieser Bedeutung sich nachweisen ließe, die Auslegung wäre dann untadelig. Ob man indes so oder wie vorhin dargelegt wurde, erklärt, jedenfalls ist der Gedanke des Jakobus: Gott ist der absolut Unwandelbare; sein Glanz ist unveränderlich; Gaben, die von Gott kommen, sind wie er selbst ebenso vollkommen als unvergänglich.

Neuerdings hat ein Gelehrter einen Emendationsversuch zu 1, 17^c gemacht unter Hinweis auf die Mangelhaftigkeit aller bisher vorgebrachten Interpretationen: dieselben seien ausnahmslos künstlich, und man könne sich dabei nichts Bestimmtes

¹ Beda: Unde et eum patrem luminum appellat, quem auctorem novit spiritualium charismatum (p. 15).

² ἔν: ist nicht etwa kontrahiert aus ἔνεστι, sondern apostrophiierte Präposition ἔν: (ἐν, ἐνί); Winer, Gramm. 77; Blaß, Gramm. 50.

oder dem Text Entsprechendes denken. Die Stelle werde mit einem Schlag klar, wenn man sie als eine bisher unbeachtete Anspielung auf Weish 7, 18 ansehe: Gott gab mir (Salomo) zu verstehen Anfang und Ende und Mitte der Zeiten und τροπῶν ἀλλαγῆς καὶ καταβολῆς καιρῶν = die Wandlungen des Umschwunges und Wechsel der Jahreszeiten oder genauer: die Wandlungen der Sonnenwenden, wodurch die Jahreszeiten bedingt werden. Danach lasse sich unsere Stelle verbessern, nur müsse man ἤ, das jetzt vor τροπῆς steht, hinter das Wort stellen: παραλλαγῇ τροπῆς ἢ ἀποσκίασμα = bei welchem keine Wandlung der Sonnenwenden oder eine Beschattung (wie z. B. bei der Sonnen- und Mondfinsternis) stattfindet (Könnecke, Emendationen zu Stellen des NT (1908) 12 f.). Der Versuch der Verbesserung darf als mißlungen angesehen werden. Die Handschriften liefern keine Handhabe. B u x bieten zwar eine Abweichung, nämlich ἀποσκιάσματος statt ἀποσκίασμα. Allein dies berechtigt nicht zu einer Änderung im Sinne des Gelehrten; sodann ist besonders der Singular τροπῆς an der Stelle von τροπῶν (Weish 7, 18) einstimmig überliefert. Endlich spricht gerade die Schwierigkeit der überlieferten Lesart für ihre Ursprünglichkeit; übrigens ist der Sinn der Worte im ganzen klar.

V. 18. Man dürfte die Bedeutung, welche dieser Vers in dem Gedankenzusammenhang hat, verkennen, wenn man in den Worten desselben eine Begründung des Vorhergehenden erblickt. Die Vulg. hat allerdings enim eingefügt und so dem Mangel an einem Verbindungswort (vgl. Grafe a. a. O. 10 und 11) abgeholfen, indes ist der asyndetische Anschluß seitens des Jakobus absichtlich erfolgt. Sein Gedanke ist: von Gott kommt alles wahrhaft Gute (17), von ihm, dem Unwandelbaren (17^o), von ihm, dem Lebensspender (18). Tatsächlich führt der Apostel hier den Gegensatz zu dem Inhalt von V. 15 ein: während die Begierde Sünde gebiert, die Sünde aber Tod und Verderben als Frucht hervorbringt, ist Gott Urheber und Spender des Lebens. Mit ἀπεκύρυσεν ἡμᾶς nämlich ist nicht, wie manche wollen, die natürliche Schöpfung (Gn 1, 26—31) gemeint, sondern die geistige Wiedergeburt. Allerdings ist sonst in der Schrift dafür γεννᾶν oder ἀναγεννᾶν, auch κτίζειν gebraucht (1, 18^b: τῶν αὐτοῦ κτισμάτων; man vgl. Jo 1, 13; 3, 3 ff. 1 Jo 3, 9. 1 Petr 1, 23). Jakobus wählt hier ἀποκύειν mit Rücksicht auf V. 15: ἀποκύει θάνατον. λόγῳ ἀληθείας wohl nicht = durch ein Wahrheitswort, sondern durch das Wort der Wahrheit. Der Mangel der Artikel kommt nämlich hier nicht in Betracht, weil gerade bei dieser Ausdrucksweise der Artikel bald steht, bald fehlt, vgl. Phil 2, 16. 2 Kor 6, 7. Eph 11, 13; der Artikel steht, und zwar sowohl bei λόγος als ἀλήθεια (= das Wort, das seinem Inhalt nach die Wahrheit ist), Eph 1, 13. 2 Tim 2, 15; gemeint ist damit die im Evangelium geoffenbarte Wahrheit. So wird das Evangelium genannt, um seinen hohen Wert darzustellen. Aber warum oder inwiefern führt Jakobus die Wiedergeburt auf das Wort der Wahrheit zurück? Er hat hier und im folgenden, wie das in V. 21

gebrauchte synonyme τὸν ἔμψυτον λόγον zeigt, das Sämnnsgleichnis (Mt 13, 1 ff) sowie Aussprüche Jesu in der Bergpredigt im Auge (Mt 7, 24 ff). Das Wort, das Jesus vom Himmel auf die Erde gebracht, hat er in die Herzen der Menschen gepflanzt; es ist ein lebendiger Keim mit treibender Kraft. Die erste Frucht ist der Glaube, und diese führt zur Taufe. Auch Petrus (1 Petr 1, 23) und Johannes (1 Jo 3, 9) bezeichnen das Wort Gottes als den Samen der Wiedergeburt. Es ist wirklich befremdlich, daß man bestreiten will, der Gedanke einer Geburt aus Gott mittels des Wortes der Wahrheit sei erst auf christlichem Boden entstanden. Zwar nennt Jakobus die Taufe nicht ausdrücklich, wie dies beispielsweise Petrus wenigstens nachträglich (1 Petr 3, 20—21) tut. Allein da er zu „geliebten Brüdern“ d. h. zu Gläubigen, zu Getauften redet, brauchte er das zweite Moment nicht besonders hervorzuheben. Angesichts seiner unmittelbar sich anschließenden Ausführung (1, 19 ff) erscheint die bloße Betonung des Wortes der Wahrheit oder „des lebendigen und unvergänglichen Samens“ völlig begreiflich. Vom ersten Pfingstfest an war dies der regelmäßige Gang oder Verlauf: Predigt des Wortes, Buße, Glaube, Bekenntnis des Glaubens und Taufe, Handauflegung und Empfang des Heiligen Geistes (vgl. Apg 2, 38 ff; 8, 4 ff). Diesen Verlauf zeigt überall auch Paulus an: Anhören des Wortes, Glaube, Taufe, Besieglung mit dem Heiligen Geiste der Verheißung, Ausgestaltung der aufgenommenen Wahrheit und Gnade im Leben (Röm 10, 10 ff. Eph 1, 13; 5, 26. 1 Kor 10, 2 ff). Denselben Verlauf indiziert Petrus (1 Petr 1, 3; 1, 20 ff; 3, 20 ff; 2, 1 ff). Grundlegend war in diesem Betreff die Auseinandersetzung des Heilandes am ersten Osterfest zu Jerusalem (Jo 3, 1 ff; vgl. Jo 1, 13)¹. Zu welchem Zweck die Wiedergeburt stattgefunden habe, spricht Jakobus mit den Worten aus: εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς . . ., was nicht von einem erst zukünftig zu erreichenden Endzweck zu verstehen ist, sondern von der durch die Wiedergeburt unmittelbar verwirklichten Absicht Gottes: daß wir seien eine Art Erstlingsfrucht seiner Geschöpfe. Mit ἡμᾶς meint der Apostel nicht etwa die Christen überhaupt, sowohl Juden- als Heidenchristen, sondern speziell und allein die Judenchristen, welchen er seine Epistel widmet und mit welchen er sich zusammenfaßt. Nur Judenchristen gilt das ganze Schreiben, nur ihnen jede einzelne Belehrung und Ermahnung. ἀπαρχή hat hier, wie immer im AT, eine religiöse Bedeutung; es bezeichnet aber dort die Erstlinge der Früchte, welche nach Brauch und Gesetz Gott dar-

¹ Beda legt richtig aus, wenn er den Jakobus von einer mutatio aus Söhnen der Finsternis in Kinder des Lichtes per aquam regenerationis reden läßt (p. 15).

gebracht wurden, auch das Erstgeborene von Menschen und Vieh, das Gott geweiht werden mußte (Lv 19, 23 ff; 23, 10). Jakobus nennt also die Judenchristen eine Art Gott geweihte Erstlingsfrucht. Ganz glücklich ist *τινα* nach *ἀπαρχήν*; dadurch wird dieser Ausdruck als ein bildlicher gekennzeichnet, lateinisch *quidam*, nicht *aliquod* (Vulg.). Dem *ἀπαρχή* in diesem Sinn entspricht nicht *initium* (Vulg.), sondern *primitiae*, wie der Cod. Corb. hat: *quasi quaedam primitiae*. Jakobus sagt: ich und ihr, wir Christen aus Israel, sind als eine Art Erstlingsfrucht Gott zuerst geweiht worden und sind sein Eigentum (*λαὸς εἰς περιποίησιν* 1 Petr 2, 9; vgl. Eph 1, 14); wir sind Erstlinge in dem Sinn, daß wir zeitlich früher „Eigentumsvolk Gottes“ geworden sind als andere, somit vor diesen einen gewissen Vorzug und Vorrang haben. Der Apostel hat die Tatsache im Auge, daß, wie der Heiland selbst zunächst seine Tätigkeit den verlorenen Schafen des Hauses Israel zuwandte (Mt 15, 24), so auch durch die apostolische Lehrverkündigung ihnen zuerst das freilich nach dem göttlichen Willen für die ganze Welt bestimmte Heil zuteil geworden ist (Apg 3, 26. Röm 1, 16; 2, 9 10). Darin lag wirklich ein Vorzug (Röm 9, 4 f; 11, 17 ff). Aber wie soll man *τῶν αὐτοῦ κτισμάτων* verstehen? Im Sinn der natürlichen Kreatur = seine Geschöpfe, alle Kreaturen Gottes, antworten viele. Indes kann Jakobus nach dem Zusammenhang nicht die natürlichen Geschöpfe als solche meinen, sondern nur die wiedergeborenen Geschöpfe, die zum Leben der Gnade Erweckten. Man muß das *κτίσιν* Gottes, dessen Resultat *τὰ κτίσματα* sind, dem *ἀποκρίν* entsprechend auf das *ἀνοθεῖν γεννᾶν*, auf das geistige Neuschaffen durch die Wahrheit und Gnade des Christentums beziehen. Es drängt zu dieser Auffassung das mit Betonung gesetzte *αὐτοῦ*: Gottes Geschöpfe oder Kinder im eigentlichen Sinn sind nicht die durch die natürliche Zeugung ins Leben Gerufenen, sondern nur die durch die Gnade Wiedergeborenen. Der aus dem Weibe Geborene muß erst Gottes Kind werden (vgl. neben Jo 1, 12 f und Jo 3, 1 ff auch Eph 2, 1 ff); man denke an die Sprache des Paulus. Allerdings wendet letzterer zur Bezeichnung der Wiedergeborenen gewöhnlich *καινή κτίσις* an (2 Kor 5, 17. Gal 6, 15. Eph 4, 24; doch vgl. auch Eph 2, 10); eben die Beifügung von *καινά* oder *νέα* zu *κτίσματα* konnte Jakobus hier unterlassen, Ersatz leistet das emphatisch betonte *αὐτοῦ*. Sonach vindiziert er sich selbst und seinen judenchristlichen Lesern den Vorzug zeitlich früherer Auserwählung zum Christentum, einen Vorzug vor den Heidenchristen, indem er sich und die seiner Hirtensorge Anvertrauten die gottgeweihten Erstlinge der Christenheit nennt. Heidenchristen gab es bereits, als Jakobus schrieb, in Palästina und den angrenzenden Ländern: die Bekehrung des Haupt-

manns Kornelius und seines Hauses in Cäsarea (Apg 10, 1 ff) dürfte im Jahre 40 geschehen sein. Zu gleicher Zeit ungefähr erfolgte in Antiochien die Aufnahme von Heiden in die Kirche (Apg 11, 20), nachdem dort vorher, etwa im Jahre 35, eine judenchristliche Gemeinde gegründet worden war (Apg 11, 19), und von da nahm die Mission unter den Heiden, besonders durch die Tätigkeit des Paulus rasch zu. Immerhin weist der vorliegende Ausspruch des Jakobus in eine nicht allzuweit vom Jahre 40 abliegende Zeit hin, etwa in die Zeit 43—44, wo das Bewußtsein des Vorzugs im genannten Sinn bei den Judenchristen noch ein lebendiges war. Das nachdrucksvoll an der Spitze stehende βουληθεῖς darf nicht mit Stillschweigen übergangen werden. Man erklärt das Partizip insgemein im Sinn von: freiwillig, Vulg. voluntarie, Cod. Corb. volens, d. h. es war bei dem ἀποκρίν Gottes jede Berücksichtigung menschlicher Tätigkeit oder Verdienste ausgeschlossen. Beda: non nostris meritis, sed suae beneficio voluntatis (p. 15). Ebenso Estius: quod addit voluntarie, gratuitam declarat iustificationem ac si dicat: nullo nostro merito provocatus, sed omnino gratis atque ex mero beneplacito suae voluntatis nos sibi genuit ac filios suos fecit per fidem. Die Wiedergabe von βουληθεῖς mit freiwillig und die Auffassung desselben als eines Gegensatzes gegen die Verdienstlichkeit der menschlichen Werke ist indes unhaltbar. Einmal gehört βουληθεῖς nicht zu den Partizipien, welche wie ἀρχόμενος, τελεστών, ἐθέλων in adverbialer Bedeutung vorkommen. Sodann ist bei jener Auslegung der betonten Stellung des Partizips keine Rechnung getragen. Endlich steht sie mit dem Zweck der von Jakobus in dem Abschnitt 1, 9—25 gegebenen Belehrung nicht im Einklang; denn er will zeigen, daß von Gott nur gute Gabe komme. Er wird darum durch βουληθεῖς ausdrücken: seinen reinsten heiligsten Liebeswillen betätigend (Aor.) hat er uns wiedergeboren; er hat von Ewigkeit her unsere Wiedergeburt gewollt (Eph 1, 5) und diesen Liebeswillen in der Zeit zur Ausführung gebracht. Wenn aber Gott aus vollkommener Güte und Liebe Urheber der größten auf unsere ewige Seligkeit abzielenden Wohltat ist, so muß man doch erkennen, daß von ihm nur gute Gabe kommen kann.

Die Worte ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας werden immer wieder von der natürlichen Schöpfung verstanden. So neuestens von Spitta (a. a. O. 45): daran d. h. an Gn 1, 26—31 erinnert schon das πάντα ὁόσις ἀγαθή in V. 17, auch in V. 14 klingen die Anfangsgeschichten der Gen. nach; verschiedene Parallelen im AT, wie namentlich Sir 15, 11—20 und Weish 1, 13 ff; 2, 23 f sprechen gleichfalls für diese Auslegung, während dagegen die Deutung der Worte von der Wiedergeburt ganz ferne liege. Man kann sich allerdings auf Ökumenius berufen, welcher die Worte des Apostels von der natürlichen Geburt versteht. Dies tritt bei ihm sofort in

der Erläuterung von βουληθείς hervor: τὸ βουληθείς, εἶπεν, ἐπιστομίζων τοὺς αὐτομάτως ὀποστῆναι τὸς τὸ πᾶν ληροῦντας = os illis opprimens, qui mundum casu productum fuisse nugantur. Seine weitere Ausführung (p. 464 f) lautet in gleichem Sinn. Diese Erklärung ist gänzlich abzuweisen. Der Gedanke einer Geburt aus Gott vermittelt des Wortes der Wahrheit ist ein christlicher. Man darf nicht einfach auf Ps 118, 43 hinzeigen, wo der Ausdruck λόγος ἀληθείας allerdings auch vorkommt. ἀλήθεια ist hier Bezeichnung des Spezifischen des Christentums. Man kann doch nicht mißkennen, daß uns λόγος ἀληθείας wieder begegnet in V. 21, in ἔμφοτον λόγον, wo hinzugefügt ist: τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὁμῶν. Indes kann auch 5, 19 nur von der Wahrheit, von dem christlichen Lebensgrunde oder von der das Christentum bestimmenden Macht verstanden werden, die in der geoffenbarten christlichen Heilswahrheit gegeben ist. Daher darf man wohl als sicher ansehen, daß Jakobus von der christlichen Wiedergeburt redet. Estius bemerkt zu V. 18 mit Recht: ex scripturis potest intellegi, de qua generatione loquatur Jacobus, nimirum de spirituali, qua nascimur fidei dei, de qua et Paulus 1 Kor 4, 15 dicens: per evangelium ego vos genui. Derselbe Interpret legt λόγος richtig aus als verbum veritatis evangelicae . . . verbum fide susceptum. Zu ἀπαρχή notiert derselbe: graeca vox non tam initium quam primitias significat id est primos fructus, qui deo offerebantur in lege. ἀπαρχήν τινα = primitias quasdam. Der Ausdruck ἀπαρχή ist ziemlich häufig im NT; Paulus gebraucht denselben gern von solchen Gläubigen, die an einem Ort seiner Wirksamkeit zuerst ins Christentum eintraten; z. B. nennt er 1 Kor 16, 15 den Stephanas Erstling Achaïas, ebenso den Epänetus Erstling Asiens (Röm 16, 5); 2 Thess 2, 13 bezeichnet er die christlichen Thessalonicher als Erstlinge = als solche, welche Gott zuerst in Europa aus der Mitte der Heidenwelt für das Heil herausgenommen hat; Paulus nennt sodann 1 Kor 15, 20 Christus Erstling derer, welchen der Tod ein Schlaf zur Auferstehung ist; Röm 11, 16 nennt der Völkerlehrer Israel eine ἀπαρχή für das Reich Gottes auf Erden, die Kirche. Anderer Art ist der Gebrauch des Wortes Röm 8, 23: τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες = die wir besitzen den Heiligen Geist, der die Erstlingsgabe oder eine Art Angeld ist (vgl. Eph 1, 13—14); Offb 14, 4 ist ἀπαρχή Bezeichnung der Jungfräulichen unter den Auserwählten. Es möge hier auf die Bedeutung der Worte in V. 18 noch nach einer besondern Richtung aufmerksam gemacht werden. Jakobus vindiziert den Judenchristen als den zuerst durch ihre Auserwählung bzw. Wiedergeburt Gottgeweihten einen Ehrenvorzug im Vergleich mit den Heidenchristen. Das Moment des zeitlichen Vortrittes der Judenchristen ist hierbei unverkennbar; sie sind Erstlinge als zuerst in den Schafstall des guten Hirten Gerufene ἀπαρχή (vgl. Jo 10, 16. Apg 26, 23). Aber Jakobus ist weit entfernt von dem Standpunkt der einseitigen Judenchristen, welche Paulus bekämpfen mußte. Diese nahmen für sich ein Vorrecht vor den Gläubigen aus dem Heidentum in Anspruch: wie Israel vor der Ankunft Christi vor allen andern Nationen ausgezeichnet war, so betrachteten jene Judenchristen den Vorzug als noch fortdauernd und sahen sich allein als vollberechtigte Jünger der neuen Lehre an; den Heidenchristen sprachen sie die Worte zu, sie besäßen nur ein Stück des Christentums, das ihnen ein keineswegs mit den „Säulen“ gleichberechtigter Apostel gebracht habe; nur in der Beschneidung und Gesetzesbeobachtung liege für sie der Weg zur reinen Lehre, zur Vollkommenheit und Seligkeit. Was der Herrnbruder hier ausspricht, stimmt völlig zusammen mit seiner Rede auf dem sog. Apostelkonzil Apg 15, 14—19: nach dem gegenüber dem Petrus kundgegebenen Willen Gottes und den Weissagungen des AT darf die Aufnahme der Heiden ins Christentum nicht an die Annahme der

Beschneidung und des Gesetzes geknüpft werden. Die Voraussetzung seiner Rede bei dem bezeichneten Anlaß ist gleichfalls die Rezeption der Heiden erst in der Zeit, nachdem Gott dem Petrus in Joppe die Offenbarung gemacht hatte, daß zu der aus Israel bereiteten Herde auch aus den Heiden Gott ein Volk zu gewinnen sei.

V. 19. ἴστε. So ist statt ὥστε der Rezepta mit der Vulg. und den besten Autoritäten zu lesen (⌘ ABC). ὥστε würde allerdings, scheinbar ganz bequem, das Folgende als Konsequenz aus dem Vorhergehenden einführen. Aber gerade diese Leichtigkeit ist verdächtig und läßt bestimmt vermuten, daß man ὥστε später setzte, weil man mit ἴστε nicht zurecht kam. ἴστε kann der Form nach sowohl Imperativ als Indikativ sein. Mit der Vulg. wird man sich für den Indikativ entscheiden, obgleich die Auffassung als Imperativ (Cod. Corb.: scitote) als möglich zugegeben werden muß. Es würde dann eine positive Parallele zu μὴ πλανᾶσθε in V. 16 vorliegen. ἴστε als Indikativ (vgl. Hebr 12, 17) ist mit dem Vorhergehenden zu verbinden: ihr wisset, meine geliebten Brüder, sc. daß von Gott, der uns das wahre übernatürliche Leben spendet, nicht eine Versuchung zum Bösen kommt. Es folgt mit ἔστω δέ eine Forderung, und zwar erscheint dieselbe im Hinblick auf die Form („ein jeder Mensch“ Subjekt) als eine allgemeine. Man findet den Übergang unvermittelt und völlig abrupt¹, und zwar mit vollem Recht. Aber verfehlt ist es zu behaupten, der Übergang erkläre sich nur bei Berücksichtigung von Sir 5, 11: γίνου ταχὺς ἐν ἀκροάσει σου, καὶ ἐν μακροθυμίᾳ φθέγγου ἀπόκρισιν². Vielmehr liegt die Sache folgendermaßen: Jakobus hat im Bisherigen (von 1, 9 an) die Notwendigkeit einer völligen Hingabe an Gott unter Absage an die Welt dargelegt und begründet: da der Weltdienst unheilvoll und verderblich ist, dienet Gott, dem Geber aller guten Gabe, vollkommen; wer aber dieser Forderung nachkommen will, der muß schnell sein zum Hören, langsam zum Reden, langsam zum Zorne. Was das erste der drei asyndetisch aneinander gereihten Glieder anlangt: schnell zum Hören, so ergänzt man zu ἀκοῦσαι unwillkürlich: das Wort Gottes. Subjekt ist allerdings „jeder Mensch“; was aber allen Menschen gilt, gilt in eigentümlicher Weise den Christen; das Wort Gottes hören und zwar mit Aufmerksamkeit und Eifer, ist jedenfalls nicht viel verschieden von „Glauben“. Eine bedeutsame Ergänzung zu dieser Forderung „schnell zum Hören“ bringt V. 22: es darf nicht beim bloßen Hören des Wortes bleiben; es muß vielmehr das Tun, das Vollbringen, die Ausführung des Gehörten im Leben hinzukommen. Die zweite Forderung lautet: langsam zum Reden. Es geht nicht an, λαλῆσαι auf

¹ Grafe, Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes 11.

² Vgl. Spitta a. a. O. 47.

das öffentliche Reden zu beschränken; es schließt das διδάσκειν ein, enthält aber mehr als dieses. Jakobus fordert damit dasselbe wie nachher (V. 26) mit dem Ausdruck „die Zunge zügeln“. Beide Ausdrucksweisen: βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι und χαλινάγωγεῖν, dürfen als Synonyma betrachtet werden. Wenn wir weiterhin erwägen, daß der Apostel später in einem besondern Abschnitt (2, 12–26) die Notwendigkeit der praktischen Erweisung des Glaubens durch Vollbringen von Werken darlegt, ebenso in einem eigenen Abschnitt (3, 1–13) die Pflicht der Zügelung der Zunge, so werden wir die beiden ersten Forderungen des Verses als eine vorläufige Ankündigung der in jenen Abschnitten gegebenen Expositionen ansehen dürfen. Jakobus hat diese Ankündigung am Schluß des Kapitels wiederholt, wo er in aller Form die einzelnen Teile herausstellt (1, 26 27). Die dritte Forderung lautet: langsam zum Zorn. Formell ist dieselbe den beiden ersten parallel, indes liegt tatsächlich nicht eine besondere von der zweiten verschiedene Forderung vor, vielmehr ist der Sinn: der Mensch sei langsam zum Reden = er rede nicht viel, und er rede nicht in dem Zorngeist, welcher der Welt eigen ist. Man bedenke, daß Jakobus schon V. 5 den Lesern das Gebet um „Weisheit“ empfohlen hat, daß er sodann später 3, 13 ff einläßlicher von der Weisheit handelt, die wahre, himmlische Weisheit der falschen, irdischen Weisheit entgegenstellt; man bedenke ferner, daß er 3, 13 die πραΰτης als Grundeigenschaft eines christlichen Weisen bezeichnet, man wird dann erkennen, daß er hier diese beiden Arten von Weisheit zum erstenmal einander gegenüberstellt. Der zum Hören des Wortes Gottes „Schnelle“, der zum Horchen auf Gott Bereitwillige ist dem Jakobus ein Sohn der wahren christlichen Weisheit; der zum Reden Schnelle ist ihm ein Sohn der irdischen Weisheit oder ein Weltkind. Zorn, leidenschaftliche Stimmung und Aufregung kennzeichnet die Welt und ihre Diener im Gegensatz zu der Sanftmut, welche den Kindern Gottes eigen ist. Schon 1, 5 hat Jakobus bestimmt genug ausgesprochen, daß die von ihm gemeinte Weisheit eine Gabe Gottes, eine Wirkung seines Geistes und seiner Gnade ist, eine Frucht der Erlösung durch Jesus Christus (vgl. V. 18). Seine Denk- und Anschauungsweise tritt uns nicht am wenigsten gerade in der Verwendung des Weisheitsbegriffes entgegen. Der Anschluß an das AT ist auch in diesem Betreff offensichtlich: dort erscheint die Erkenntnis Gottes als des Allheiligen und ihre die ganze Person ergreifende Äußerung, die Furcht Gottes, als wahre Weisheit (Ps 111, 10. Spr 1, 7; 9, 7. Jb 28, 28). Jakobus geht von diesem Weisheitsbegriff aus, aber der Bruder des Herrn vertieft ihn und definiert die Weisheit als praktische Lebensweisheit. Er erblickt nur in dem durch

Christus ermöglichten Wandel vor Gott im Gesetze der Freiheit (V. 25) die wahre Weisheit. Dieselbe bekundet sich vor allem und hauptsächlich als Sanftmut (vgl. Mt 11, 29). Demnach lautet der Ausspruch des Apostels in unserem Vers dem Sinn nach dahin: ein jeder höre bereitwillig auf Gott und lasse sich von Gottes Geist leiten, nicht von dem Geiste der Welt oder der falschen Weisheit, die sich in vielem Reden manifestiert, während die wahre Weisheit Zügelung der Zunge fordert.

In V. 20 begründet der Apostel seine eben ausgesprochene Ermahnung. Gewöhnlich versteht man dies so, daß er sage: seid langsam zum Zorne, denn eines Mannes Zorn, d. h. ein Mensch im Zorn, tut nicht Gottes Gerechtigkeit = tut nicht, was vor Gott recht ist. Gegen eine solche Erklärung sind nun allerdings Einreden erhoben worden. Man hat vor allem den Gedanken einen matten, sich von selbst verstehenden genannt; ganz mit Recht. Außerdem sagt man, der Gedanke wäre in seiner Allgemeinheit unrichtig, da es auch einen heiligen Zorn gebe (vgl. Eph 4, 26); endlich wenn man ὀργή ohne weiteres als Jähzorn faßt, so muß man doch erkennen, daß der Apostel nach dem unmittelbaren Zusammenhang und den unten folgenden Ausführungen davon nicht handeln kann. Die ganze Auslegung ist ohne Berechtigung. Zu konstatieren ist zunächst als ursprüngliche Lesart: ἐργάζεται, nicht κατεργάζεται. Indes wird ἐργάζεται nicht = ποιεῖ sein, sondern ähnlich wie κατεργάζεσθαι (1, 3) die Bedeutung haben: wirken, zu stande bringen, so daß das Objekt (δικαιοσύνην) als Produkt erscheint. δικαιοσύνην θεοῦ bedeutet: die von Gott gewollte Gerechtigkeit bzw. Gerechtigkeit, die vor Gott als solche gilt, vgl. Apg 4, 19: τὸ δίκαιον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. ὀργή ist der Weltgeist, und danach sagt der Apostel: eines Mannes Zorn = ein Mann, der sich vom Geist der Welt (V. 19) bestimmen läßt, bringt nicht Gerechtigkeit zu stande, die vor Gott als solche gilt; Frucht dieses Geistes ist vielmehr alles, was schlecht und böse ist. Der Sinn der Worte ist: die durch das Wort der Wahrheit Wiedergeborenen, welche Jakobus überall im Auge hat, sollen nach Gerechtigkeit im Vollsinn, nach Vollkommenheit streben; dieses Ziel erreichen sie nicht, wenn sie irgendwie vom Geist der Welt sich beeinflussen lassen.

V. 19 und 20 sind für das Verständnis des einleitenden allgemeinen Teils und für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen dem allgemeinen Teil und dem eigentlichen Thema von großer Bedeutung. Die Auffassung von ἵστε als Imperativ ist von namhaften Gelehrten vertreten: wisset das. Es würde damit die vorhergehende Belehrung kräftig abgeschlossen. Anders nimmt ἵστε Nögen, nämlich als Imperativ, der eine Aufforderung enthalte; da aber nicht angegeben werde, was zu lernen sei, so könne ἵστε nicht auffordern zu lernen, sondern müsse in der

Bedeutung „verständlich, klug, umsichtig sein“ genommen werden, so daß des Apostels Mahnung sei: seid verständig, besonnen (Geschichte der neut. Offenbarung II 98). Es liegt keine Veranlassung zu solch künstlicher Auslegung von εἰδέναι vor, sobald man ἴστε als Indikativ faßt: ihr wisset's; es bezieht sich auf das Vorhergehende. Man wird auch in diesem Falle zugeben, daß im klassischen Sprachgebrauch ein solches ἴστε mit einem Verbindungswort eingeführt würde, etwa mit οὖν. Beda nimmt ἴστε gleichfalls als Indikativ und bezieht ihn auf das Vorhergehende: scitis, fratres mei dilectissimi: notissimum vobis est, quia a vobis ipsis habuistis ad imitandum, a domino autem vos illustrari contigit (p. 16). Auf Beda nimmt Estius Bezug, verhält sich indes ablehnend gegen die Auffassung von ἴστε = scitis, indem er notiert: Latinus interpres pro ἴστε legit scitis, quod huic loco non admodum congruit, licet Beda exponat. Von den Neueren haben sich namentlich Beyschlag und v. Soden ohne jedes Schwanken für die Auffassung von ἴστε als Indikativ und für die Beziehung desselben auf das Vorhergehende ausgesprochen, ebenso Erdmann (a. a. O. 115). πᾶς ἄνθρωπος gehört zu dem Gnomenartigen des Satzes. Beyschlag hat gewiß recht, wenn er sagt, der Ausdruck sei als Glied der allgemeinen Sentenz gleichfalls in seiner allgemeinen Bedeutung festzuhalten; was aber allen Menschen, das gilt in eigener Weise den Christen. Die zwei ersten Sentenzen versteht Beda als Aufforderungen, mit Eifer und Fleiß einem Lehrer der Wahrheit das Ohr zu leihen, dagegen spät selbst den Mund zu öffnen zum Lehren. Er denkt sonach an Lehrer und Prediger, die erst nach gründlichem Studium und langer Vorbereitung auftreten sollen; nicht umsonst hätten die Pythagoreer den Hörern ein langes Schweigen zur Pflicht gemacht: tutius est ut veritas audiat quam praedicetur, quoniam cum auditur humilitas custoditur; cum autem praedicatur, vix est, ut non subrepat cuilibet hominum quantulumcumque iactantiae (p. 16). Die Aussprache des „Ehrwürdigen“ hängt mit der Auffassung zusammen, wonach Jakobus in dem Briefe eindringlich vor dem Zudrange zum Lehramte warne, indem er die Gefahren des Lehrstandes schildere, eine Auffassung, die sich uns nicht als probahaltig erwiesen hat, wie später zu 3, 1 gezeigt werden soll. Hier möge nur an die Wendung erinnert werden: es sei aber jeder Mensch schnell. . . . Wie wäre es möglich, daß Jakobus trotz dieser generellen Wendung bei βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι nur an Prediger und Lehrer gedacht haben sollte? Die im Spruch 2 und 3 enthaltene Forderung gilt ebenso jeglichem Menschen bzw. in individueller Anwendung jedem Leser wie die Ermahnung in Spruch 1: ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι. Indes enthält das zweite und dritte Glied nur eine Forderung. In dieser Beziehung sind schon von einzelnen Erklärern zutreffende Beobachtungen gemacht worden, indem man von einer Art Hendiadys gesprochen und notiert hat, zu ἀκοῦσαι bilde den Gegensatz nicht das bloße λαλῆσαι, sondern λαλῆσαι ἐν ὀργῇ (vgl. Wandel a. a. O. 64f). Ein Gegensatz zu ἀκοῦσαι liegt allerdings vor, nur muß man denselben anders bestimmen, als bisher geschehen ist. Noch eins: βραδὺς geht, wie es mit den Ausdrücken in sprichwörtlichen Redeweisen öfter der Fall ist, über den nächsten und eigentlichen Begriff des Wortes hinaus: ita iubet tardos ad iram esse, ut ab eo nos prorsus retrahat (Horneius, vgl. Beyschlag a. a. O. 81). Gewiß, Jakobus verwirft ein „Reden im Zorngeiste“. Einen, der so redet, stellt er entgegen demjenigen, der auf Gott hört oder in Sanftmut das Wort Gottes aufnimmt (V. 21): letzterer tut, was wahre, himmlische Weisheit = Frömmigkeit fordert; ersterer folgt der irdischen oder teuflischen Weisheit. Davor warnt er seine Leser und begründet diese Warnung in V. 20 mit den Worten: der vom Zorngeist oder vom Geiste der Welt Erfüllte bringt nicht zu stande, was vor Gott

recht ist und vor ihm gerecht macht. δικαιοσύνην θεοῦ = id quod iustum, aequum, rationi consonum, sanctum est, entsprechend dem δίκαιον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ Apg 4, 19; der Gegensatz ist: ein Sohn der falschen Weisheit bringt nur hervor „Böses und Schlechtes“. Ganz eigentümlich versteht Caietan unter δικαιοσύνην θεοῦ die göttliche Strafgerechtigkeit; der Apostel wolle ausdrücken, der Zorn des Menschen sei kein geeignetes Organ derselben (vgl. Estius zur Stelle). Scharfsinn im Übermaß bekunden die Interpreten zu 1, 20. Nach Schegg wäre das Subjekt der Gerechtigkeit nicht der Zürnende, sondern derjenige, welchem der Zorn gilt, an dem eine Gerechtigkeit vor Gott wiederhergestellt werden soll. Nach ihm würde Jakobus ein Zürnen des Eifers meinen: Eltern, Seelsorger, Lehrer haben oft Grund zu zürnen, ein solches Zürnen sei berechtigt keineswegs sündhaft. Aber wenn es gelte, das Seelenheil dessen, über den wir zürnen, zu fördern, dann müsse man auch den gerechten Zorn ablegen; denn er bewirke nicht, was wir erreichen sollen und zu erreichen vermeinen (a. a. O. 62—63). Vergebliche Mühe! Ganz unglücklich ist die Auslegung des kleinen Kommas durch Spitta: die Ausführung des Jakobus habe es mit solchen Menschen zu tun, welche leichtfertige und zornige Reden wider Gott führen, weil sie das Wesen Gottes und seine Absichten für die Menschen verkennen. Dann mache er die Nutzenanwendung, daß jedermann schnell bereit sein soll zu hören sc. das Wort der Offenbarung Gottes, das in der Synagoge verlesen wird; um so langsamer und bedächtiger solle man anderseits sein zum Reden über Gott; bei dem βραδὺς εἰς ῥηγὴν könne es sich ebenfalls nur um Reden wider Gott handeln. Eine Widerlegung solcher Ansicht enthält das bereits Dargelegte. Zu 1, 20 versagt auch Beda vollständig: qui iracundiae vitio se incautus subiugat, etsi hominibus iustus apparet, in divino tamen examine nondum perfecte iustus est (p. 16).

V. 21. διό = darum. In Form der Folgerung gibt Jakobus die Ermahnung, alle Schlechtigkeit abzulegen und das Wort Gottes in Sanftmut aufzunehmen. διό bezieht sich auf das Vorhergehende: weil die falsche Weisheit nicht wirkt, was vor Gott gerecht macht, vielmehr als Frucht nur Böses hervorbringt, darum ist es Pflicht, unter Ablegung jeglichen Restes von Schlechtigkeit in Sanftmut das Wort Gottes aufzunehmen und zu erfüllen. Mit andern Worten: es ist Pflicht, die Forderung der himmlischen Weisheit zu erfüllen, welche dahin lautet, man soll auf Gott horchen, sein Wort aufnehmen und in die Tat umsetzen. Daß Jakobus mit παύτης die himmlische Weisheit bzw. deren Grundeigenschaft nennt, ergibt sich aus 3, 13: ἐν παύτητι σοφίας. Aber wie sollen wir die Aufforderung des Apostels an die Leser: allen Schmutz abzulegen, verstehen? Das Partizip ἀποθέμενοι nämlich steht unter der Kraft des Imperativs δέξασθε, darf demnach nicht übersetzt werden mit: nachdem ihr abgelegt habt, sondern: leget ab und nehmet auf. Nun haben die angeredeten Christen freilich beim Eintritt ins Christentum der Welt oder der irdischen, teuflischen Weisheit entsagt, haben infolge der Wiedergeburt mittelst des Wortes der Wahrheit den Schmutz der Sünde abgelegt (1 Petr 3, 21; das Verbum in metaphorischer Verwendung: ablegen von Untugenden, auch bei Paulus) und sind neue Kreaturen geworden (1, 18). Allein

das schließt nicht aus, daß sie auf dem inzwischen zurückgelegten Weg vielfach wieder den Eingebungen der falschen Weisheit nachgegeben und so manche Makel und Unlauterkeit verschuldet haben (vgl. Jo 13, 10 und dazu meinen Kommentar 397 f). Übrigens wird man hier wohl mit besserem Grunde an die noch nicht völlig überwundenen Reste vorchristlicher Denkweise erinnern dürfen. Wenn ja doch Paulus so oft die Neophyten ermahnt, die Neugeburt oder Rechtfertigung zur allseitigen Durchführung zu bringen und die Reste des alten Sauerteiges völlig auszufegen (vgl. besonders Eph 4, 24 und meinen Kommentar 137), so werden wir eine ähnliche Mahnung seitens des Jakobus den Judenchristen gegenüber begreifen; auch sie waren ja nicht ausnahmslos Heilige und Vollkommene im Vollsinn, wie das Verhalten der sog. Judaisten beweist (vgl. Apg 15, 1 24). *πάσαν ῥοπαρίαν* = allen Schmutz. Das Wort (*ῥοπαξ* λεγ. im NT; das Adj. 2, 2) ist hier in metaphorischer Bedeutung gebraucht. Nach 3, 7 ist die himmlische Weisheit lauter (*ἀγνή*), die weltliche, irdische Weisheit dagegen unlauter, und diese übt eine verunreinigende, befleckende Wirkung aus (vgl. 4, 7 8). *περισσεία* bedeutet hier weder Unrat (*excrementum*) noch Auswuchs oder Überschuß, Übermaß (Vulg. *abundantia*), sondern Überbleibsel, Rest (vgl. *περίσσευμα* Mk 8, 8). *περισσεία* in der Bedeutung Überfluß oder Überschuß ist jetzt aus Inschriften als ein Wort des profanen Griechischen nachgewiesen, ebenso *περισσότης* = Überfülle; vgl. Deißmann, *Licht vom Osten* 52 und 138. *κακία* aber ist nicht Bosheit, sondern Schlechtigkeit; denn 3, 16 bezeichnet Jakobus als Frucht der falschen Weisheit *πάν φαύλον πρᾶγμα*, was nur ein Wechselbegriff von *κακία* ist. Danach können wir den Gedanken des Apostels also herausstellen: deshalb = da der Geist der falschen Weisheit nicht vor Gott gerecht macht, sondern zu allem, was schlecht ist, führt, leget ab, was euch noch anklebt aus der Berührung mit diesem Geiste, und nehmet auf das Wort Gottes, das allein eure Seelen retten kann. *δέξασθε τὸν ἔμψυτον λόγον*: gemeint ist das Wort Gottes; dieses Samenkorn, dieser Keim aus der himmlischen Welt (Mt 13, 1 ff), der durch den der Taufe vorangegangenen Unterricht und ganz besonders durch die Wiedergeburt mittelst der Taufe in die Seele des Christen eingesenkt und eingepflanzt ist. Der Apostel sagt daher nicht einfach: nehmet das Wort auf, sondern: nehmet das eingepflanzte Wort auf. Das hat einen vortrefflichen Sinn. Denn das Wort Gottes muß immer wieder von neuem nicht bloß mit dem äußeren Ohr, sondern mit Geist, Herz und Gemüt ergriffen und erfaßt werden. Nur dann wird es uns gelingen, in die Weisheit des göttlichen Wortes tiefer einzudringen, dasselbe uns innerlich völlig anzueignen und im Leben allseitig auszuprägen; es

ist ja für die Gläubigen Gesetz, enthält Norm und Richtschnur für den Wandel. In dieser Beziehung hatte Jeremias (31, 33) die Weissagung gemacht, daß in der messianischen Zeit Gott sein Gesetz dem Volke ins Herz, in das Innere schreiben werde. Das Wort Gottes im bezeichneten Sinn meint Jakobus mit ὁ ἔμφυτος λόγος. Er fügt noch hinzu τὸν δυνάμενον σώσαι: Jesus Christus hat uns durch sein Wort den Willen Gottes verstehen und erfüllen gelehrt; er hat aber auch ausdrücklich versichert, daß alle, welche diesen Willen getreu erfüllen und dementsprechend namentlich gegen den Nächsten Barmherzigkeit üben, einst im Gerichte bestehen, sonach endgültig das Heil erlangen werden (2, 13. Mt 25, 31 ff). Da Jakobus hier die christliche Wahrheit als göttlich geoffenbarte Norm des Handelns im Auge hat, begreifen wir, wenn er die Botschaft des Messias das Wort nennt, das die Seelen retten kann (Mt 7, 26 und Offb 1, 3); man übersehe nicht, daß er seine Darlegung an Wiedergeborene (1, 18) richtet, woraus erhellt, daß er hier die End-σωτηρίαν meint. Beachtenswert erscheint aber τὸν δυνάμενον, womit angedeutet ist, daß das Wort solche Wirksamkeit nur entfaltet, wenn die Gläubigen ihrerseits mitwirken (zum Gedanken Röm 1, 16 und Jo 5, 24). Zu δέξασθε τὰ λόγον vgl. Apg 17, 11. 1 Thess 1, 6; 2, 13; ἔμφυτος nur hier im NT; Vulg. insitum, besser als Cod. Corb.: genitum verbum. Nicht zu übersehen ist das durch die Stellung vor δέξασθε betonte ἐν πραύτητι: in Sanftmut; Gegensatz von ὀργή; nicht speziell: liebevolle und sanftmütige Gesinnung gegen den Nächsten, sondern nach 3, 13: die der Weisheit eigene Sanftmut; der Sinn ist: da ihr der falschen Weisheit Absage gemacht, erweist euch als echte Kinder der himmlischen Weisheit, deren Grundeigenschaft Sanftmut ist, und so nehmet auf das göttliche Wort.

Wie man unter dem Drucke einer vorgefaßten Meinung Fehlgriffe in der Erklärung machen kann, zeigt Spitta, der das Wort Gottes analog dem λόγος ἀληθείας in V. 18 von dem Wort versteht, welches Gott dem Menschen bei der Schöpfung ins Herz gelegt hat, daher λόγος ἔμφυτος; im Sündenfall ist der Mensch dieses Wortes verlustig gegangen und damit der Gerechtigkeit und Unsterblichkeit; Wiedergewinn des ewigen Lebens sei nur möglich, wenn der Mensch aus dem wider natürlichen Zustand der ἀνομία heraustrete und den verloren gegangenen λόγος ἔμφυτος wieder aufnehme (a. a. O. 50 ff). Die Korrespondenz des Begriffs λόγος ἔμφυτος mit λόγος ἀληθείας ist zuzugeben; wie aber dort das Evangelium von der in Christo erschienenen Gnade und Wahrheit gemeint war, so auch hier. Man denke doch nur an die Sämannsparabel. Andere verstehen unter ὁ ἔμφυτος λόγος das angeborene Wort und denken dabei an die dem Wesen der Seele anhaftenden ethischen Grundsätze der Vernunft, oder die Stimme des Gewissens; man vgl. Ökumenius: ἔμφυτον λόγον καλεῖ τὸν διακριτικὸν τοῦ βελτίονος καὶ τοῦ χειρόνος· καθὼ καὶ λογικοὶ ἐσμὲν καὶ λεγόμεθα (p. 467). Seine Überlegenheit bekundet auch in diesem Fall Beda, indem er ὁ ἔμφυτος λόγος als das den Lesern bei der Bekehrung

und Wiedergeburt eingepflanzte Wort erklärt: *verbum, quod vobis in die redemptionis insitum est, quando voluntarie genuit vos deus* (1, 18), *iam nunc perfectius suscipite, etiam operibus implendo, quod iam in ministerio tenetis. Estius opponiert gegen die Auffassung von ἔμφωτος λόγος im Sinn von naturale lumen rationis und weist zutreffend darauf hin, daß ja sowohl im Vorhergehenden (1, 18) als in dem weiter Folgenden von dem Worte der Wahrheit oder dem Evangelium die Rede sei. Die Worte im ersten Teil des Verses ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περισσείαν κακίας, richtig ausgelegt, erinnern lebhaft an die Mahnungen des Völkerlehrers in den Briefen an seine Gemeinden, völlig aufzuräumen mit allen Überbleibseln heidnischen Wesens, wie Unredlichkeit, Unzucht, Haß, Neid (1 und 2 Thess; 1 und 2 Kor; Eph; Kol); derlei Ermahnungen gab der Apostel häufig in Briefen, die nicht lange nach der Gründung der betreffenden Kirchen geschrieben worden sind. Daß ähnliche Überbleibsel vorchristlicher Denkweise auch bei Gläubigen vom Judentum her vielfach sich geltend machten, finden wir an sich begreiflich und vollends bei der Vergegenwärtigung von Fällen oder Ereignissen, wie sie die Apostelgeschichte (5, 1 ff; 6, 1; 15, 1 ff) erzählt. In den Worten des Jakobus 1, 21^a dürfen wir danach nicht ein Anzeichen für einen im Laufe längerer Zeit eingetretenen sittlichen Zerfall erblicken; gerade in relativ früher Zeit nach dem Eintritt ins Christentum ist das Vorhandensein mancher „Reste“ begreiflich.*

V. 22. Die wahre Weisheit verlangt, daß man das Wort Gottes höre und aufnehme. Aber von echter Aufnahme kann nur dann die Rede sein, wenn das Wort auch vollbracht und ins Leben umgesetzt wird. Seiner Gewohnheit gemäß nimmt der Apostel das vorhergehende Wort λόγος wieder auf: γίνεσθε ποιηταὶ λόγου. Den Übergang zum neuen Gedanken und den Fortschritt zeigt ἐξ an. Indes sagt der Bruder des Herrn nicht einfach: ποιεῖτε δὲ καὶ λόγον, sondern γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου: werdet Täter, Vollbringer des Wortes. Das Verbalsubstantiv auf τις (lateinisch tor) bezeichnet ein professionsmäßiges Tun und besagt somit, daß es Pflicht und Aufgabe der Christen sei, die Forderungen des „Wortes“ stets im praktischen Wandel zu erfüllen, das ganze äußere und innere Leben nach den Vorschriften und Satzungen des Evangeliums einzurichten und so Früchte zu bringen. γίνεσθε ist keineswegs mit „seid“ zu übersetzen, sondern mit „werdet“. Man sage nicht, daß die Leser schon bisher Täter des Wortes waren. Bis zu einem gewissen Grade werden sie es jedenfalls gewesen sein; aber es gehört eben sehr viel dazu, Täter des Wortes im Vollsinn zu sein. Selbst der redliche Täter muß daran immer wieder von neuem erinnert werden, wie auch dem bereits Fortgeschrittenen, nicht bloß den Anfängern, das Wort des Herrn gilt: τέλειοι γίνεσθε (Mt 5, 48). Die Vulg. hat allerdings: *estote*; im übrigen ist ihre Übersetzung *factores* verbi et non *auditores* tantum sehr gelungen (vgl. Röm 2, 13). Der Gedanke aber, daß bloß diejenigen Hörer des Wortes, welche zugleich sich als Täter erweisen, die rechten Hörer sind, ist der Gedanke Jesu selbst. Jakobus gibt denselben in freier Weise wieder (Mt 7, 21 ff. Lk 6, 46;

11, 28. Jo 13, 17. Offb 1, 3). καὶ μὴ ἀκροαταὶ μόνον — dies ist die richtige Abfolge der Worte. Hörer des Wortes zu sein ist freilich notwendig, ist *condicio sine qua non*; aber das Hören, wenn es allein bleibt, ist eitles Ding; die Ausführung des Gehörten, das Tun muß hinzukommen. παραλογιζόμενοι ἑαυτοὺς erklären einige also: werdet nicht Hörer allein, die sich selbst betrügen (so neuerdings auch v. Soden im Handkommentar). Das Partizip wird dann zu μόνον ἀκροαταὶ gezogen; wenn dies geschieht, so dürfte die Auffassung vorzuziehen sein, daß das Partizip appositionell steht = werdet nicht Hörer allein und damit Selbstbetrüger. Es dürfte indes παραλογιζόμενοι ἑαυτοὺς anders zu erklären sein. ἑαυτοὺς steht für ὁμᾶς αὐτοῖς, wie sehr häufig (vgl. Röm 8, 23. Jo 12, 8; dazu Winer, Gramm. 142); das Partizip gehört zu dem in γίνεσθε liegenden Subjekt = indem ihr euch selbst betrüget; Vulg.: fallentes vosmet ipsos; ganz eigen Cod. Corb.: aliter consiliantes. παραλογιζεσθαι eigentlich falsche Rechnung machen, dann durch Trugschlüsse hintergehen, täuschen. Betrügen würden aber die Leser sich selbst, wenn sie sich auf das bloße Hören beschränkten und dieses als zur Seligkeit hinreichend erachteten, während doch nach der ausdrücklichen Erklärung des Herrn die Vollbringung des Wortes bzw. der darin enthaltenen sittlichen Forderungen neben dem Hören Bedingung der Seligkeit ist.

In V. 23 und 24 begründet der Apostel die vorhergehende Ermahnung zum rechten Verhalten gegenüber dem Worte und die Warnung vor dem Selbstbetrug durch eine Vergleichung. Man beachte hierbei:

a) die Form des Bedingungssatzes: wenn das ist, ist notwendig das andere. Das Subjekt εἷς wird in rhetorisch-kräftiger Weise durch οὗτος wieder aufgenommen, ähnlich nachher V. 25: οὗτος μακάριος und 3, 2.

b) τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως. Ersteres Substantiv ist wohl nicht im engeren Sinn zu nehmen = Antlitz = das leibliche Angesicht, so allerdings Vulg., sondern im allgemeineren: Aussehen = Gestalt = species (Cod. Corb. hat facies). γένεσις = Dasein; beide demnach = die Gestalt seines äußerlichen Daseins oder sein natürliches Aussehen. Als fein griechisch kann auch diese Wendung nicht bezeichnet werden. Der verschwiegene Gegensatz ist: das innerliche Sein, die geistige, sittliche Gestalt des Menschen. ἔοικεν = er gleicht; Vulg. ungenau: comparatur; dagegen Cod. Corb.: similis est.

c) ἔσποπρον = Spiegel (1 Kor 13, 12). Dieselben waren im Altertum aus Metall, Kupfer, Zinn, manchmal aus massivem Silber, oft sehr kostbar, Gegenstand des Luxus, teilweise sehr groß, der mensch-

lichen Figur gleichkommend und so hergerichtet, daß sie in die Zimmerwand eingelassen wurden, teilweise auch an einer Stelle liegend oder stehend. Hier ist ein Spiegel letzterer Art gedacht, wie sich aus *παρὰκόπτειν* V. 25 ergibt.

d) Das in V. 24 Gesagte gehört ganz wesentlich zu dem angefangenen Bild, bringt erst das punctum saliens: er ist weggegangen und vergaß, wie beschaffen er seine Gestalt im Spiegel gesehen hat. Die Form des Anschlusses ist die der Koordination statt der Subordination, und zwar mit *γάρ*; man erwartet: (er gleicht) einem Manne, der sich selbst im Spiegel sah und weggegangen ist und sein Abbild vergaß. Dafür schreibt Jakobus: denn er hat sich beschaut und ist weggegangen und vergaß, wie er war. Die Erläuterung des Bildes wird mit *γάρ* eingeführt, weil die in V. 24 dargelegten Züge zugleich das Recht der Vergleichung erweisen. Der Apostel geht in den Ton der Erzählung über und führt den in V. 23 beispielsweise erwähnten Fall als einzelnes Faktum vor, er beschreibt so das Verhalten, welches der im Spiegel sich beschauende Mann nach der Spiegelschau zeigt. Der Ton liegt auf *ἀπελθόντες* und *εὐθέως ἐπελάθετο*. Welcher Art ist das Verhalten? Während der Spiegel dazu Anlaß bot, das natürliche Aussehen zu verbessern, läuft der Mann, statt unmittelbar an die Spiegelschau die Herstellung der notwendigen Ordnung anzuschließen, sonach sofort etwas zu tun, nach dem Hineinschauen weg und vergißt alsbald, wie er gestaltet war, so daß eine Verschönerung seines Aussehens unterbleibt. Bedeutungsvoll ist das Perfekt *ἀπελθόντες* zwischen den Aoristen. Der Sinn ist: einmal weggegangen, ist er nicht mehr im stande, das Versäumte nachzuholen, weil mit dem Weggehen auch die genaue Erinnerung an das geschaute Bild sich verwischt.

V. 25. Eine Art Spiegel nun ist das Gesetz, d. h. das Wort Gottes. Mit *νόμος* meint Jakobus den *λόγος ἀληθείας* (V. 18), aber das Wort Gottes insofern, als es Norm und Richtschnur des Lebens ist. Diesen Spiegel soll der Gläubige sich zu nutze machen und darin sein Leben betrachten: sicut feminae, dum se comunt et ornant, studiose se in speculo intuentur, ut omne quod foedum in facie viderint, eluant eamque pulchre per omnia componant, ita christianus debet assidue intueri speculum verbi et legis divinae ac iuxta eam se totum moresque omnes reformare et exornare (Cornelius a Lap.). Jakobus charakterisiert das Gesetz als vollkommen; er stellt dasselbe damit in Gegensatz zu einem unvollkommenen Gesetz. Welches ist dieses? Sicher das alttestamentliche, durch Moses gegebene Gesetz. Letzteres hat Jesus in seiner reinen Idee enthüllt, dem Willen Gottes entsprechend erfüllt und dasselbe erfüllen gelehrt (Bergpredigt). Die Vollkommenheit

dieses Gesetzes tritt aber noch in anderer Richtung hervor. Auch das Gesetz des Neuen Bundes enthält verschiedene einzelne Gebote oder Bestimmungen (ἐντολαί, Jo 14, 15), aber es ist doch ein einheitliches Ganzes, und es kommt in dem einen Gebot der Liebe zur Erfüllung (2, 8; Jo 15, 17). Es bestimmt indes Jakobus das vollkommene Gesetz näher als das Gesetz der Freiheit. Durch diese zweite Eigenschaft wird zugleich der Hauptgrund angegeben, weshalb das Gesetz ein vollkommenes genannt werden muß. Es ist keine Frage, daß er auch durch diese Bestimmung das von ihm gemeinte Gesetz in Gegensatz zu dem mosaischen charakterisiert. Das von Moses gegebene und durch die Rabbinen ausgelegte Gesetz war ein Gesetz der Knechtschaft; es war auf steinerne Tafeln geschrieben, trat dem Menschen von außen gebietend gegenüber und war infolge seiner Auslegung ein Sklavenjoch geworden (vgl. Mt 23, 4 und Eph 2, 15). Es war aber auch insofern ein Gesetz der Knechtschaft, als diejenigen, denen es gegeben war, Knechte, sc. der Sünde, sonach sittlich gebunden waren, das Gesetz mithin von ihnen im Zustand der Knechtschaft erfüllt werden mußte. Das durch Jesus Christus in seiner reinen Idee enthüllte Gesetz ist dem Menschen innerlich geworden, ins Herz geschrieben (Jr 31, 31—34): durch das Wort der Wahrheit neugeboren sind wir innerlich frei geworden; ausgerüstet mit übernatürlicher Kraft (mit dem Heiligen Geiste) sind wir zum freudigen Gehorsam, zu einem freien, willigen Tun des Wortes oder zum Vollbringen des im Gesetz ausgedrückten göttlichen Willens befähigt. In diesem Sinne kennzeichnet Jakobus das neutestamentliche Gesetz als ein in Freiheit zu erfüllendes gegenüber dem alttestamentlichen oder dem Gesetz der Knechtschaft. Den Inhalt dieses Gesetzes bilden die Gebote des Dekalogs und das alle beherrschende und umfassende Hauptgebot, das Gebot der Nächstenliebe (2, 8). Er redet in diesem Betreff wieder völlig im Geist und Sinn Jesu (vgl. Jo 13, 34. 1 Jo 2, 7) und harmoniert ganz mit Paulus (Gal 5, 14; 6, 2). Dieses vollkommene Gesetz der Freiheit nun erklärt der Apostel als eine Art Spiegel, in welchem man seine sittlich religiöse Natur, den Charakter seiner Denk- und Handlungsweise klar erkennen, alle Mängel und Defekte in seinem Verhalten wahrnehmen kann. Freilich wird man dieses Ziel nur erreichen, wenn man mit aller Aufmerksamkeit und vollkommener Hingabe in dieses Gesetz hineinsieht; man beachte *παράψας* (vgl. Jo 20, 5 und 1 Petr 1, 12), eigentlich sich hinabbücken auf das Gesetz, sc. um es deutlich zu erkennen, um in die Tiefe desselben einzudringen, Einsicht zu bekommen in seine Schönheit und Kraft und seinen unvergänglichen Wert, sodann *παραινέας*; letzteres Partizip ist ohne Wiederholung des Artikels an das erstere

angeschlossen, also: und beim Gesetz selbst beharrt (opp. ἀπελήλυθεν). Wer aber so das Gesetz der Freiheit ergründet, wird sich dasselbe zur Norm seines Tuns dienen lassen und wird so ein Täter desselben. Das Hineinblicken und Verharren dabei ist ein Sichhineinleben oder die entsprechende Richtung des ganzen Lebens. Eine Andeutung des Vollbringens des Gesetzes liegt bereits in den beiden Partizipien παρακύψας und παραμείνας, wie das asyndetisch sich anschließende γεγόμενος zeigt: wer tief hineinblickt und dabei verharret, wer nicht ein vergeßlicher Hörer geworden, sondern Täter des Wortes. ἀκροατής ἐπιλησιμονῆς = ein Hörer, dem Vergeßlichkeit eignet = ein vergeßlicher Hörer = ἀκροατής ἐπιλήσιμων, Vulg. auditor obliviosus, aber stärker als dieses: der im Gleichnis geschilderte Mann hat nur, um das so Gesehene Bild sofort wieder zu vergessen, in den Spiegel geschaut; nicht solcher Art soll unser Verhalten dem vollkommenen Gesetz oder dem Wort Gottes gegenüber sein, daß wir nämlich es hören, aber es zu keiner Betätigung kommen lassen; vielmehr soll mit dem Hören das Vollbringen sich verbinden. Um letzteres nachdrücklich hervorzuheben, fügt Jakobus zu der negativen Bestimmung die positive: ποιητής ἔργου. Zur stärkeren Betonung der Werktätigkeit ist zu ποιητής noch ἔργου gesetzt. Zugleich steht ἔργου in sichtlichem Gegensatz zu dem von ἀκροατής abhängigen ἐπιλησιμονῆς. Danach ist dem Jakobus ein vergeßlicher Hörer gleichbedeutend mit einem, der kein Täter des Wortes oder des auf dem Gesetz beruhenden Werkes ist. Mit οὗτος beginnt der Nachsatz; οὗτος nimmt das vorher beschriebene Subjekt (ὁ παρακύψας) auf: der, aber auch nur dieser, wird selig sein in seinem Tun. Es wäre gewiß verfehlt, diese Worte μακάριος ἔσται bloß auf den zukünftigen Heilsgenuß in Vereinigung mit Gott zu beziehen; sie beziehen sich auch, und zwar zunächst, auf das irdische Leben: in und bei dem Tun des Wortes der Wahrheit, oder: in und bei der Erfüllung des vollkommenen Gesetzes werden die Gläubigen ein Gefühl innerer Befriedigung, wahrer Glückseligkeit empfinden und genießen; in dem Vollbringen des Gesetzes liegt eine Quelle reiner Freude und froher Empfindung. Aber der Gedanke: der werktätige Hörer und nur er wird das Ziel alles christlichen Strebens, die ewige Seligkeit, erlangen, ist sicher in den Worten zugleich enthalten. Denn einmal weist μακάριος ἔσται auf den Schluß von V. 21: τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὁμῶν, zurück, anderseits richtet der Apostel wiederholt das Auge der Leser auf den dem wahrhaft Frommen und Gottesfürchtigen bevorstehenden Lohn, der im ewigen Leben besteht, hin (vgl. besonders 1, 12; 5, 7 ff.).

Εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας. Was wollen diese wirklich gewählten Worte? Spitta hat ihnen seine ganze Aufmerksamkeit gewidmet (a. a. O. 54).

Nach ihm ist das jüdische Gesetz gemeint; dieses werde τέλειος genannt im Gegensatz zu den Gesetzen anderer, also heidnischer Völker. Es fehle nicht an Aussprüchen von jüdischen Gelehrten über den hohen Wert und die Wirkung des Gesetzes; namentlich beruft sich Spitta auf Philo; derselbe schreibe einmal: ὅσοι δὲ μετὰ νόμου ζῶσιν, ἐλευθεροί εἰσιν, und ein späterer jüdischer Weiser bemerke: „niemand ist freier als ein Zögling der Thora ist“. Danach sei unzweifelhaft, daß Jakobus das mosaische Gesetz als vollkommenes Gesetz der Freiheit bezeichne, weil es nicht sowohl die Aufgabe habe, den Menschen zur Erkenntnis seiner Sünde zu bringen, als vielmehr bei ihm zu Fleisch und Blut zu werden, damit er von der Sünde frei und in den Besitz des ewigen Lebens komme (a. a. O. 54 und 55). Nein! Diese Wirkung, Freiheit von der Sünde zu bringen und aus dem Menschen ein Geschöpf = Kind Gottes zu machen, schreibt Jakobus dem Wort Gottes, dem Evangelium mit seiner Wahrheit und Gnade zu, dem Evangelium, das eine Gotteskraft ist zum Heile für alle Menschen, die glauben (Röm 1, 16). Hier redet er allerdings von demselben Wort Gottes oder dem Evangelium, aber insofern es sittliche Forderungen enthält, Norm und Richtschnur des Lebens ist. Darum nennt er es hier νόμος, und zwar νόμος τέλειος, und so nennt er es gerade im Vergleich mit dem mosaischen Gesetz. Auch letzteres ist ja gewiß kostbar, und David kann sich nicht erschöpfen im Lobpreis desselben: es ist rein wie das Licht der Sonne, durch keinerlei Unvollkommenheit getrübt, verlässig, enthält nur Wahrheit, ist Ausdruck göttlicher Gerechtigkeit und Heiligkeit (Ps 19, 8 f). Freilich hat der königliche Sänger hier nicht das Gesetz im engeren Sinn im Auge, sondern die ganze positive Offenbarung Gottes. Indes auch Paulus prädiert das mosaische Gesetz als gut und wertvoll, dabei den Ursprung des Gesetzes, den Inhalt, die Natur, das Wesen und die Bestimmung desselben berücksichtigend (Röm 7, 12 16. 1 Tim 1, 8). Gewiß, aber ebenso betrachtet er dasselbe hinwieder von anderer Seite, insofern es nämlich den Menschen bindet, knechtet, zum Sklaven macht, ihm mit seinem starren „Du sollst“ oder „Du sollst nicht“ entgegentritt, ohne ihm die Kraft zur Erfüllung zu verleihen (Röm 6 u. 7. Gal 3, 13; 4, 24; 5, 1. Eph 2, 15). Diesen Charakter des jüdischen Gesetzes berücksichtigt augenscheinlich hier auch Jakobus, wenn er das Wort der Wahrheit bzw. das durch Jesus Christus vollkommen gemachte Gesetz ein Gesetz der Freiheit nennt. Er stellt es damit dem alttestamentlichen als dem Gesetz der Knechtschaft gegenüber. Darüber kann im Ernst kein Zweifel entstehen; aber allerdings bereitet die Ausdrucksweise selbst der Erklärung Schwierigkeiten. Was bedeutet τὸν τῆς ἐλευθερίας νόμον? Sehr viele glauben, der Sinn sei: das Gesetz, welches die Freiheit zu seinem Ziele und Ende hat, zur Freiheit führt. Der Genetiv des Nomens entspreche dem Akkusativ des Verbums: das Gesetz, welches das Freisein bewirkt (so z. B. Schegg a. a. O. 71), oder das Gesetz, das den Menschen zu selbständiger Bewegung führt (vgl. Nösgen, Geschichte der neutest. Offenb. II 105). Alle diese Erklärer halten daran fest, daß es sich in Anbetracht des Genetivs um etwas handle, was dem νόμος τέλειος selbst angehört und eignet; daher werde der Apostel sagen wollen: in demselben λόγος ἀληθείας, welcher das Mittel der Neugeburt sei, hier aber nach seinem Inhalt als die das menschliche Tun regelnde absolute sittliche Wahrheit das vollkommene Gesetz heiße, liege die göttliche Macht, die von der Sünde befreit, von innen heraus den Willen in Einklang mit dem Guten, dem göttlichen Willen, setzt und zu freiem, willigem Tun des Wortes befähigt und antreibt (Erdmann a. a. O. 134 f). Danach würde Jakobus das neutestamentliche Gesetz als ein Gesetz charakterisieren, welches Freiheit schafft, und zwar Freiheit von der Sünde. Dieser Gedanke berührt sich mit den Worten des Heilandes

Jo 8, 32: wer die von Jesus verkündete Wahrheit, das Wort Gottes an- und aufnimmt, vor allem an Jesus als den Messias und Sohn Gottes glaubt — und sich taufen läßt, wird von der Knechtschaft der Sünde befreit und in den Stand der Kinder Gottes gesetzt. Diesen Gedanken hat Jakobus schon 1, 18 ausgesprochen; man muß hier sofort den ähnlichen Ausdruck νόμος ἐλευθερίας 2, 12 beziehen, wo er sagt: daß mittels des Gesetzes der Freiheit das Gericht an uns solle vollzogen werden. Jakobus will dort auf die Strenge des Gerichtes, das auf die Gläubigen wartet, hinweisen und ihnen die Größe der Verantwortlichkeit zum Bewußtsein bringen, indem er darlegt: an die Gläubigen ergehen höhere Anforderungen als an die Angehörigen des Alten Bundes. Die Christen werden durch ein Gesetz gerichtet werden, welches dem Zustande der Freiheit eignet = das für Menschen gegeben ist, welche den Forderungen des Gesetzes genügen können, welche durch keine Knechtschaft unter die Sünde an dem Vollzug des Wortes oder des Gesetzes gehindert sind, weil sie infolge der Wiedergeburt die Kraft besitzen zu tun, was das Gesetz verlangt. Für solche fällt freilich die Möglichkeit einer Entschuldigung wegen Mangels an Befähigung zur Ausführung des göttlichen Willens, zum Vollbringen guter Werke hinweg. Danach ist für Jakobus das Gesetz der Freiheit das Gesetz, welches im Stande der Freiheit erfüllt wird, oder für Freie (nicht für Sklaven) gegeben ist. Man mag einräumen, daß ein gewandter Grieche solchen Gedanken anders ausdrücken würde, als das durch die Wendung τὸν τῆς ἐλευθερίας νόμον geschieht. Aber man darf eben niemals vergessen, daß man „das gute Griechisch“ des semitisch denkenden Verfassers übertrieben hat. Beda ist nicht zur vollen Klarheit durchgedrungen; er beschränkt sich auf die Worte: legem perfectae (statt perfectam) libertatis gratiam dicit evangelii. Außerdem weist er auf einige Schriftstellen hin wie Röm 8, 15; Jo 8, 32. Er denkt demnach an die durch den Geist der Kindschaft Gottes und die Gnade bewirkte Freiheit. Ökumenius versteht unter dem Gesetz der Freiheit das christliche Gesetz, das Freiheit gebracht hat vom Zeremonialgesetz: τῆς περὶ πάντων τὸ σαρκικὸν δουλείας, σαββατισμῶν καὶ περιτομῆς καὶ τῆς περὶ τοὺς ἄλλους ἀγνισμοὺς λατρείας (p. 469). Ähnlich Cornelius a Lap.: libertas a lege veteri, puta a praeceptis iudicialibus et caeremonialibus Pentateuchi. Doch bleibt er dabei nicht stehen, sondern er denkt auch an die Freiheit von der knechtischen Furcht, indem wir das Gesetz nicht mehr aus Zwang, sondern mit freier Liebe erfüllen. Estius versteht unter dem Gesetz der Freiheit das von der Sünde befreiende und die Kindschaft Gottes bewirkende Gesetz. Glücklicher ist letzterer bei der Erläuterung der Worte παραμείνας κτλ. Zu παραμείνας notiert er nämlich: ut opere impleat. Er sieht sonach darin bereits eine Andeutung des Tuns oder Vollbringens des Gesetzes, und in diesem Betreff hat er völlig recht. Denn der Tiefblick in das christliche Gesetz und ein Verharren bei demselben ist auch ein Sichhineinleben. Daher dann die Beifügung von γινόμενος als Apposition: wer ein Täter des Werkes geworden. Der παραμείνας oder Werkthäter wird selig sein in seinem Tun; ποιῆσις nur hier im NT, dagegen Sir 19, 20: ποιῆσις νόμου; Vulg. hat: in facto suo, Cod. Corb.: in operibus suis.

V. 26—27. Der Anschluß erfolgt wieder in asyndetischer Form. Welches ist aber der Zusammenhang des nun Folgenden mit dem Vorhergehenden? Der Apostel soll hier eine nochmalige gegensätzliche Charakteristik des eingebildeten und des wahren Christentums, aber vom Begriff der *ὑψηλοῦς* aus, bringen (Beyschlag a. a. O. 94), oder einzelne Beispiele von dem rechten Tun des Wortes und von dem Gegen-

teil desselben geben, oder wie vorher vor bloßem Hören, so vor einem Tun warnen, das nur in frommem Schwatzen bestehe (Burger 137), oder er soll sagen: wer das Wort der Wahrheit oder das Freiheitsgesetz nicht hört und nicht tut, ist kein Gottesverehrer (Tielemann in N. K. Z. 1894, 586). Nein! Hier folgt in aller Form die Ankündigung des Themas bzw. der einzelnen Teile der ganzen Ausführung, nachdem bisher (1, 9—25) diese Ankündigung vorbereitet worden war: der Sohn wahrer himmlischer Weisheit oder Frömmigkeit oder der echte Diener Gottes muß

1. die Zunge zügeln;
 2. Werke der Barmherzigkeit üben;
 3. sich rein bewahren von der Welt und ihren Grundsätzen (V. 27).
- In V. 26 beachte man zunächst im einzelnen:

a) δοκῆν = meinen, der Vorstellung sich hingeben, falsa opinione duci. In dieser Bedeutung begegnet uns das Verbum auch Mt 6, 7. Jo 5, 39. 1 Kor 3, 18; 8, 2; 10, 12. Gal 6, 3; bei Paulus (Gal 2, 6) bedeutet δοκῆν nicht selten: den Anspruch erheben, etwas zu sein, c. Inf.

b) θρησκός oder θρησκός, nur hier im NT; dagegen θρησκεία außer 1, 27 auch Apg 26, 5. Kol 2, 18. Das Wort θρησκός bedeutet: ein eifriger Verehrer, Diener Gottes.

c) μὴ χαλιναγωγῶν, das Verbum, gleichfalls ἅπαξ λεγόμενον, bedeutet: die Zunge zügeln, dasselbe, was V. 19 durch βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι ausgedrückt wird. Das Partizip ist mit obgleich oder während doch aufzulösen: wenn einer gottesfürchtig, fromm zu sein meint, während er doch die Zunge nicht zügelt; es ist μὴ gebraucht, weil das Partizip unter dem Einfluß der ὁπότεσις steht. Was meint nun Jakobus mit μὴ χαλιναγωγῶν γλώσσαν? Nach der Ansicht mancher Erklärer würde er das Nichtzügeln der Zunge speziell von den Verfehlungen des Lehrstandes verstehen. Er würde dann solche christliche Männer im Auge haben, welche beim Predigen, Unterweisen und Disputieren über religiöse Fragen namentlich in gottesdienstlichen Versammlungen ihrer Zunge in leidenschaftlichem Eifer den Lauf lassen, welche mit großem Wissen in religiösen Dingen prahlen und jede Lehranschauung, die nicht nach ihrem Sinn ist, tadeln und verurteilen, jedem einen Makel anhängen, der nicht auf ihre Worte schwört. Nun ist nicht zu leugnen, daß bei Judenchristen die Gefahr solcher Verfehlung nahe lag; auch scheint die Ausführung 3, 1 ff für eine derartige Erklärung zu sprechen. Gleichwohl dürfte dieselbe im Hinblick auf die Allgemeinheit der Fassung als einseitig sich erweisen. Jakobus hat sicher überhaupt den Mißbrauch der Zunge im Dienste der Lieblosigkeit gegen den Nächsten durch Reden, Urteilen, Aburteilen im Auge. Tatsächlich ist auch die

weitere Ausführung dieses Gegenstandes in 3, 1 ff in diesem Sinn zu verstehen, wie die nähere Exposition zeigen wird. ἀλλ' ἀπατῶν τὴν καρδίαν αὐτοῦ. Diese Worte gehören nicht zum Nachsatz, der erst mit dem zusammenfassenden τοῦτου beginnt, schließen sich vielmehr der Form und dem Sinne nach aufs engste an das Partizip χαλιναγωγῶν an: während er doch die Zunge nicht im Zaume hält, sondern sein Herz betrügt. Der Ausdruck ist nicht ganz gleichbedeutend mit ἐαυτὸν παραλογίζεσθαι, sondern ist stärker; er bezeichnet einen das ganze innere Wesen umfassenden verderblichen Betrug. Er besteht darin, daß man trotz des in dem Gehenlassen der Zunge zum Ausdruck kommenden Mangels an Selbstprüfung und Selbstzucht das eigene Herz von der richtigen Stellung zu Gott überzeugen will. Man wird hiernach den Sinn der Worte des Verses also definieren können: wenn ein Christ der Vorstellung huldigt, daß er bei allem der wahren Liebe zuwiderlaufenden Mißbrauch der Zunge doch wahre Frömmigkeit oder Gottesfurcht besitze, so möge er wissen, daß sein Gottesdienst eitel, ohne innere Wahrheit und darum auch ohne Nutzen und Erfolg ist.

In V. 27 werden die beiden andern Forderungen der wahren Frömmigkeit vorgeführt. Die eine lautet: der Diener Gottes muß Witwen und Waisen aufsuchen = Werke der Barmherzigkeit üben. Die weitere Forderung lautet: man muß sich rein bewahren von der Welt. Die gewöhnliche Erklärung lautet allerdings anders, indem man den Zusammenhang des Verses mit dem Vorhergehenden also herstellt: dem falschen oder unechten Gottesdienst wird nunmehr der wahre entgegengestellt, Wesen und Betätigung desselben beschrieben, zuerst positiv mit ἐπισκέπτεσθαι, dann negativ mit ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν = sich nicht der Welt gleichförmig gestalten oder sich rein bewahren von der Welt. Andere machen die Bemerkung, V. 27 gebe keinen gehörigen Gegensatz zu dem vorigen. Hierbei vergißt man ganz den eigentlichen Sinn von V. 26, welcher ist: echte praktische Lebensweisheit fordert, daß man die Zunge zügeln. Daran schließt sich vortrefflich V. 27: reiner und unbefleckter Gottesdienst besteht darin (αὕτη ἐστίν), daß man Witwen aufsuche. Ungewöhnlich kommt uns die Stellung der Worte vor, die indes doch begreiflich ist; sie ist von Jakobus de industria gewählt: vorher τοῦτου μάταιος ἡ θρησκεία; jetzt θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος. καθαρὸς und ἀμίαντος sind synonyme Begriffe und dienen zur gegenseitigen Verstärkung. Man beachte aber: rein und unbefleckt bei Gott = in den Augen Gottes, des Allwissenden und Heiligen, Gerechten und Wahrhaftigen; rein und unbefleckt ist diese Frömmigkeit, weil der sie Übende mit wahrer Liebe zu Gott erfüllt, weil sein Herz von Selbstsucht, Eigennutz und Leidenschaft

frei ist. Die Forderung, welche mit diesen Worten an die Gläubigen gestellt wird, könnte auch lauten: die wahre, echte Lebensweisheit verlangt, daß man barmherzige Liebe gegen Notleidende übe; dafür heißt es, daß man Witwen und Waisen in ihrer Bedrängnis heimsuche. Jakobus zeigt sich überall im Brief als ein praktischer Seelenhirt. Ganz entsprechend führt er die Pflicht der Übung barmherziger Liebe durch die Namhaftmachung zweier hauptsächlich praktischen Erweisungen und Betätigungen des christlichen Lebens vor Augen, der Liebe gegen die Hilfsbedürftigsten unter den Hilfsbedürftigen, gegen Waisen und Witwen. In der Schrift ist Gott als Vater der Waisen und Sachwalter der Witwen eingeführt (Ps 68, 6; vgl. Sir 4, 10. Ex 22, 22. Jb 31, 16). Wer darum gegen erstere in ihrer Schwachheit und Unerfahrenheit erbarmende Liebe zeigt und für die ihrer natürlichen Stütze beraubten, der Verkümmern und Verletzung ihrer Rechte und Güter ausgesetzten Witwen eintritt, der ahmt Gott nach (vgl. Dt 27, 19. Lk 20, 47). Mit dem Stand dieser beiden Klassen pflegen am meisten Bedrängnisse verbunden zu sein (ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν). Sehr bezeichnend ist die Wahl des Ausdrucks ἐπισκέπτεσθαι: der wahrhaft Fromme darf sich nicht begnügen, jenen Armen und Verlassenen überhaupt Hilfe angedeihen zu lassen, sondern er soll sich nach ihnen umschauen, sie aufsuchen behufs eingehender liebevoller Kenntnisaufnahme von ihrem Notstand und behufs Darbringung unmittelbarer persönlicher Hilfe mit Wort und Tat. Auf diese Weise allein kann er auch eine sittliche Einwirkung mit der materiellen Hilfe verbinden. Diese doppelte leibliche und geistliche Hilfeleistung muß sich der Fromme angelegen sein lassen im Bewußtsein der unendlichen Liebe und Barmherzigkeit, welche Gott gegen uns Menschen namentlich durch die Neuschöpfung (1, 18) erzeugt hat; das ist der Sinn der Beifügung von πατρί zu θεῷ. Über die Befolgung der Forderung des Apostels seitens der Kirche vgl. 1 Tim 5, 3 ff, dann Polykarp im Brief an die Philipper 6ff: die Priester müssen mildherzig und teilnehmend sein gegen jedermann . . ., alle Kranken besuchen, keine Witwen, keine Waisen, keine Armen vernachlässigen, frei von jeder Leidenschaft, Parteilichkeit, von ungerechten Urteilen; vgl. Ignatius, Ad Polyc. 4: Witwen sollen nicht vernachlässigt werden, nach dem Herrn sei du ihr Kurator (φροντιστής). ἑσπλον εἶαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου = sich rein bewahren von der Welt. Damit nennt Jakobus eine dritte Hauptforderung der wahren Frömmigkeit oder Lebensweisheit. Unter ὁ κόσμος versteht er ganz im Sinne des Johannes die von Gott und der göttlichen Ordnung losgetrennte, unter dem Einfluß und der Herrschaft des Widersachers Gottes stehende, mit ihren Gütern, Schätzen und Genüssen die sinnliche Natur des

Menschen fortwährend anreizende Welt. Nun sind die Christen allerdings infolge der Zeugung durch das Wort der Wahrheit (V. 18) aus der sündigen Welt herausgenommen, wie das der Heiland vor seinem Hingang in Ansehung der Apostel wiederholt ausgesagt hat (Jo 17, 14-16), sind nicht mehr Kinder der Welt, sondern Kinder Gottes und Angehörige des Reiches Gottes, aber sie bringen auch als solche ihr Leben hin inmitten der Welt, sind ἐν τῷ κόσμῳ (vgl. Jo 17, 11), wenngleich nur als πάροις und παρεπίδημοι (1 Petr 1, 1 und 2, 11), daher umgibt sie der Geist der Welt. Sie sind dem Einfluß der irdischen, vom Teufel stammenden Weisheit (3, 15) ausgesetzt. Dieses verderblichen Einflusses müssen sie sich erwehren durch Abkehr von der Welt und ihrem Geiste (ἀπὸ τοῦ κόσμου), ihrer Denk- und Handlungsweise. Solche Bewahrung ist freilich nicht bloß des Menschen, sondern auch Gottes Tat, wie denn wiederum der Herr selbst im hohenpriesterlichen Gebet für seine Apostel die Bitte an den Vater richtet: bewahre sie vor dem Bösen = laß sie unversehrt aus allen von der sündhaften Welt und dem Teufel ihnen bereiteten Gefahren hervorgehen (Jo 17, 15). Zu ὁ κόσμος vgl. unten 4, 4 und 2 Petr 2, 20: μιάσματα τοῦ κόσμου = die befleckenden von der Welt herrührenden Wirkungen. ἄσπιλος, Wort der profanen Umgangssprache, in der klassischen Gräzität nicht vorkommend, doch schon für die Zeit 300 v. Chr. erwiesen (C. J. A. IV 1054, c. 4), findet sich auch bei Paulus (1 Tim 6, 14) und Petrus (2 Petr 3, 14; vgl. 1 Petr 1, 19).

Schegg bemüht sich gar sehr um Aufhellung des Zusammenhangs zwischen 1, 26 und dem Vorhergehenden; aber ohne Erfolg. Er meint, die Seligpreisung des werktätigen Mannes (1, 25c) veranlasse den Apostel zur Warnung vor einer Gefahr, vor einem Pharisäertum unter den Gläubigen. Wenn jemand werktätig d. h. eifrig in Erfüllung seiner religiösen Obliegenheiten sei, in der Einbildung aber, er sei religiös, seine Zunge nicht zügle, dessen Religiosität habe keinen Wert, sei ohne Gehalt, eitler Schein (a. a. O. 74). Es läge sonach lediglich eine Beziehung zu dem Schluß von V. 25 vor: man soll werktätig sein, dabei aber vor einer hierbei leicht eintretenden Gefahr, dem Pharisäertum, sich hüten. Richtiger hat bis zu einem gewissen Grade Spitta gesehen, der auf V. 19 hinweist. Eine Beziehung zwischen 1, 26 und 1, 19 ist allerdings vorhanden, aber freilich muß man darüber sich anders aussprechen, als jener Gelehrte tut (a. a. O. 56): dort (1, 19) meine Jakobus das Anhören der Gesetzesvorlesung in den synagogalen Gottesdiensten, hier folge der Fortgang jener Ausführung, indem er polemisiere gegen ein bloß zungenfertiges Reden über das Gesetz, ohne daß es in die Tat umgesetzt werde. Diese Gefahr habe sich den schulmäßig gebildeten Schriftgelehrten nahe gelegt, welche regelmäßig bei der Vorlesung der Schrift in den Synagogen zur Erklärung der vorgelesenen Schriftabschnitte das Wort ergriffen; daß Jakobus nur an stolzes Reden denke, zeige die spätere Darlegung 3, 1 ff. Der Zusammenhang mit 1, 19 ist evident, wird aber anders zu bestimmen sein: wahre Weisheit verlangt, daß man höre auf Gott und sein Wort, nicht viel und gern redet, nicht redet im Zorngeist der Welt

(1, 19). Freilich muß zu dem Hören das Tun des Wortes kommen (1, 22). Was dort der Apostel im allgemeinen angekündigt, stellt er hier nun in aller Form als Thema heraus: nur der ist ein wahrer Diener und Verehrer Gottes, welcher die Zunge zügelt (1, 26); außerdem muß ein solcher das Wort Gottes in der Tat vollbringen, Werke der Barmherzigkeit üben und zur Richtschnur seines Handelns nicht die Welt und ihre Grundsätze, sondern Gottes Gesetz machen (1, 27). In dem *μάταιος* am Schluß des Verses soll ein Anzeichen dafür liegen, daß Jakobus den Dienst eines in der Versammlung die Zügel nicht anlegenden Lehrers dem Götzendienst vergleiche, da ja *μάταιος* insgemein zur Bezeichnung des Götzendienstes und seines Kultes gebraucht werde. Letzteres ist richtig; aber dieses Adjektiv kommt auch häufig ohne eine solche Beziehung vor (vgl. 1 Kor 15, 17) = nichtig, ohne Kraft und Wirkung. Es ist darum sicher verfehlt, wenn man in dem Gebrauch der Adjektiva in V. 27 (*φθρησκεία*) *καθαρὰ καὶ ἀμίαντος* eine Beziehung auf den Kult der Heiden mit seiner Unreinheit erblickt (Spitta a. a. O. 57): dem heidnischen Kult werde dadurch das geforderte Verhalten gegenübergestellt. An sich wäre dies wohl möglich, aber nach dem ganzen Tenor des Schreibens ist eine Anspielung der gemeinten Art ausgeschlossen. Eine gewisse Vorliebe für die Begriffe rein, lauter, unbefleckt, Lauterkeit, reinigen, sich reinigen und das Gegenteil davon: sich beflecken, verunreinigen, Schmutz etc. (vgl. 1, 21; 1, 27 *ἄσπιλον*; 3, 17; 4, 8) zeigt der Verfasser. Allein das hängt mit einer ganz andern Gedankensphäre zusammen: die himmlische Weisheit ist ihm lauter und rein, die Welt, ihr Genuß und ihre Scheingüter sind unrein und üben eine befleckende Wirkung aus. Daher erklärt sich auch die Anwendung der Ausdrücke *καθαρὰ* und *ἀμίαντος*. Dann noch *παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρί*. Spitta will in der Wendung nicht ein Merkmal der Christlichkeit des Verfassers erkennen; denn auch in den jüdischen Gebeten sei Gott als Vater angerufen. Er verweist auf Ps 103, 13. Is 63, 16; 64, 8. 1 Chr 29, 10, wo überall Gott als Vater prädiiziert werde (a. a. O. 58). Aber an der Psalmstelle handelt es sich lediglich um einen Vergleich des Erbarmens Gottes mit dem Erbarmen eines irdischen Vaters gegenüber seinen Kindern. An den weiterhin angeführten Stellen ist ausgesprochen, daß Gott sich zum Volke Israel eine väterliche Stellung gegeben habe, indem er es zum Bundesvolk schuf. Die Formel *θεὸς καὶ πατήρ* begegnet uns häufig im NT; wenn wir sie nun bei Jakobus treffen, so spricht die Präsumtion dafür, daß sie dem christlichen Kreis entstammt und auf die für die Christen charakteristische Eigenschaft Gottes hinweist, wonach er dieselben in die Gemeinschaft seines überweltlichen Lebens aufnimmt. Die Ausdrucksweise als dem Judentum angehörig zu erzeigen, hängt eben bei Spitta mit der Tendenz zusammen, auf jede Art die christlichen Elemente aus der Epistel zu eliminieren (vgl. Haupt in Stud. u. Krit. 1896, 763). Daß das Liebeswerk *ἐπισκεπτεσθαι* κτλ. andere nicht ausschließt, hat Beda erkannt, wenn er schreibt: in eo quod pupillos et viduas in tribulatione eorum visitare iussit, cuncta, quae erga proximum misericorditer agere debemus, insinuat. Quod quantum valeat, ipso iudicii tempore pandetur, ubi dicitur est iudex: quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis (Mt 25, 40; p. 18). Chrysostomus hat hier auch eingesetzt, indem er bemerkt, der Apostel mache eine solche Übung namhaft, durch welche wir Gott ähnlich werden können. Jesus sprach ja nicht: wenn ihr fastet, werdet ihr Gott ähnlich werden, sondern: werdet barmherzig, wie euer Vater im Himmel barmherzig ist: τοῦτο θεοῦ ἔργον (p. 1041). Ähnlich Ökumenius: ὁ εἰς τὸν πλησίον οἰκτισμὸς ἀπομοίησις (similitudo) ἐστὶν πρὸς τὸν θεόν (p. 472). Man vergleiche auch Past. Herm. mand. 8, 10: *χρημαὶς ὑπηρεταῖν, ὁρσανόος καὶ ὑστερουμένους ἐπισκεπτεσθαι* und Barnabas 20, 2: *χρημα*

καὶ ὁργανῷ οὐ προσέχοντες. Der Vers schließt mit den Worten: ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου. Die Vulg. hat: et immaculatum se custodire ab hoc saeculo; et wird besser fortgelassen; der asyndetische Anschluß ist ganz charakteristisch. Die Asyndeta sind im Brief überhaupt sehr häufig, hier wird freilich ein weiteres Glied angeschlossen: sich rein bewahren. Die Prägnanz der Ausdrucksweise ist beachtenswert: sich durch völlige Absage an die Welt oder Abwendung von derselben als einen Unbefleckten bewahren. Ökumenius erläutert τὸν κόσμον nicht ganz zutreffend, aber doch nicht übel: κόσμον ἐνταῦθα τὸν δημώδη καὶ συρφετὸν ὄχλον ἀκοουστέον, τὸν κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης αὐτοῦ φθειρόμενον (p. 472). Interessant ist die Erläuterung von Beda (V. 18): immaculatos nos ab hoc saeculo custodire praecepit . . . in quibus sunt et ea, quae supra (1, 19) observare monuerat, ut tardi simus ad loquendum et tardi ad iram; das ist richtig, wenngleich nicht vollständig. Denn eigentlich hat Jakobus dort nicht zwei Forderungen gestellt, sondern nur eine: man soll nicht viel reden, nicht reden im Zorngeist der Welt; denn das widerspricht der wahren Weisheit. Zum Schluß sei noch auf die außerordentliche Bedeutung der Worte des Jakobus in V. 27 hingewiesen: kürzer und kräftiger kann die Wahrheit von der Notwendigkeit der Verbindung der Religion mit der Sittlichkeit nicht ausgesprochen werden, als es der apostolische Seelsorger hier tut; auch der einfache Mann mußte diese Sprache verstehen, da nicht in irgend welcher allgemeinen Form zur Gottesliebe hin Nächstenliebe gefordert, sondern das Zügeln der Zunge und das spezielle Liebeswerk der Sorge für Witwen und Waisen herausgehoben wird, ganz in der Weise, wie es schon in der atl. Schrift geschieht. — Eine allseitige Prüfung des Inhalts von 1, 26 und 27 genügt, um die Haltlosigkeit der Hypothese von der Abfassung der Epistel in der vorchristlichen Zeit durch einen Juden zu erkennen. Wenn ja der Brief „ganz das Gepräge der besseren jüdischen Theologie an sich trägt und manche seiner Ausführungen auf dem jüdischen Standpunkt stehen bleiben“, so müßte wohl gerade hier, wo der Verfasser das Thema fixiert und das Wesen der Religiosität bestimmt, eine andere Sprache geführt werden. Wir besitzen doch einige Kenntnis von jener jüdischen Theologie, wie sie unmittelbar vor dem Auftreten Jesu und während seiner Lehrtätigkeit in Blüte stand. Nach den jüdischen Rabbinen war das Wesen jüdischer Religiosität Liebe zur Thora, welche Liebe sich betätigt als Studium der Thora und als praktische Erfüllung derselben oder als Übung des Gesetzes im täglichen Leben; gerade in letzterer erblickte man eine hauptsächliche Betätigung der frommen Gesinnung; gleichwohl betrachteten nicht wenige der jüdischen Lehrer oder Theologen das Studium als die größere und wichtigere Aufgabe. „Das Lernen ist groß; denn das Lernen führt zum Tun; wie das Lernen dem Tun vorausgeht, so wird man auch im Gericht zuerst nach dem Lernen gefragt“ (R. Akiba; vgl. Weber, Jüd. Theologie 34). Studium des Gesetzes, Erfüllung des Gesetzes, Hingabe selbst des Lebens für das Gesetz — darin besteht das Wesen jüdischer Religiosität; man denke an die bezüglichen Aussprüche des Josephus, namentlich an die Märtyrergeschichten der Makkabäerbücher, an die Märtyrergeschichten im Talmud und die dort ausgesprochenen Grundsätze jüdischer Weisen: „in Zeiten der Religionsverfolgung muß man auch für das leichteste Gebot sein Leben lassen“ (Tosefta Schabbath c. 16); man denke an die Seligpreisungen solcher Juden, welche um des Gesetzes willen duldeten oder starben. Und Jakobus? Er definiert hier das Wesen echter Religiosität oder wahren Gottesdienstes; indes vom Studium des Gesetzes im Sinne der jüdischen Theologen redet er überhaupt nicht; nur von der Erfüllung des Gesetzes (V. 25), aber er nennt das vollkommene Gesetz der Freiheit und versteht darunter das Wort der Wahrheit oder das Evangelium

und preist den glücklich, welcher nach der Norm dieses Wortes sein Leben führt, wozu die demselben innewohnende Gotteskraft ihn in stand setzt; dann macht er einzelne Merkmale echter Religiosität namhaft: die Zunge zügeln, Witwen und Waisen besuchen und sich rein bewahren von der sündigen Welt, d. h. er verlangt Selbstbeherrschung, allseitige Durchbildung und sittliche Vervollkommenung, Lauterkeit und Reinheit der Gesinnung und Verrichtung von Liebeswerken. Es ist ja ganz und gar unmöglich zu verkennen, wie hier Jakobus gegenüber dem doktrinären Standpunkt der jüdischen Theologen als völlig unrabbinischer Lehrer oder vielmehr volkstümlicher Seelsorger auftritt und nach dem Vorbild Jesu in der Bergpredigt die Seelen aufwühlt, wenn er auch die Kraft und Eigenart der Sprache Jesu nicht erreicht hat.

§ 3.

Richtschnur beim Urteilen über den Nächsten soll nicht weltliche Rücksicht, sondern nur Gottes Gesetz sein.

2, 1—13.

1. Meine Brüder, habt ihr bei Personenrücksichten wirklich den Glauben an unseres Herrn Jesu Christi Herrlichkeit? 2. Wenn nämlich in eure Versammlung ein Mann eintritt mit goldenem Ringe in glänzendem Gewande, es tritt aber auch ein Armer ein in schmutzigem Kleide, 3. und ihr sehet auf den, der das prächtige Kleid trägt, und sprecht: du setze dich hier bequem, und saget zu dem Armen: du stehe oder setze dich dort unter meinen Fußschemel, 4. seid ihr da nicht in euch selbst zweifelhaft geworden und erweist euch als Richter von bösen Gedanken? 5. Hört meine geliebten Brüder! Hat nicht Gott die Armen in Bezug auf die Welt (die an irdischen Gütern Armen) auserwählt zu Reichen im Glauben und zu Erben des Reiches, das er verheißen hat denen, die ihn lieben? 6. Ihr aber habt den Armen verunehrt. Sind es nicht die Reichen, die euch vergewaltigen, und wiederum sie, die euch vor die Gerichtshöfe ziehen? 7. Sind nicht sie es, die den schönen Namen, der über euch angerufen ward, lästern? 8. Wenn ihr dagegen das königliche Gesetz erfüllet nach der Schrift: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, so tut ihr wohl; 9. wenn ihr aber Personenrücksicht nehmet, so wirket ihr Sünde, indem ihr von dem Gesetz als Übertreter überwiesen werdet. 10. Denn wer das ganze Gesetz erfüllt, in einem aber fehlt, ist aller schuldig geworden. 11. Denn der gesprochen: du sollst nicht ehebrechen, sprach auch: du sollst nicht töten. Wenn du aber nicht ehebrichst, tötest jedoch, bist du Übertreter des Gesetzes geworden. 12. So redet und so handelt, da ihr durch das Gesetz der Freiheit werdet gerichtet werden. 13. Denn das Gericht ist ohne Erbarmen gegen den, der nicht Barnherzigkeit getan; Barnherzigkeit rühmet sich wider Gericht.

Von den am Schluß des vorigen Kapitels angekündigten drei Teilen wird nunmehr der an dritter Stelle genannte „rein von der Welt“ zuerst weiter ausgeführt, indem zur Darlegung kommt: die Welt nimmt zum Maßstab ihrer Beurteilung von Menschen und Personen die äußere Stellung derselben, Reichtum und Macht. Solches Ansehen der Person ist aber unvereinbar mit dem christlichen Glauben oder mit der echten himmlischen Weisheit. Wer diese befragt, wird die Armen

nicht gering schätzen, welche ja gerade hauptsächlich Gott zu Erben seines Reiches erwählt hat; Norm des Handelns ist für den echten Christen Gottes Gesetz, das Gebot der Nächstenliebe.

V. 1. An der Spitze des Verses steht die Anrede; da der Apostel im Bisherigen schon dreimal die Leser angesprochen hat (1, 2 16 19), so beweist die Erneuerung derselben, daß er zu einem Punkte kommt, der ihm sehr am Herzen liegt und den er der besondern Aufmerksamkeit der Angeredeten empfiehlt. Es handelt sich um die erste Forderung, welche die himmlische Weisheit oder Frömmigkeit stellt. $\mu\eta\ \epsilon\chi\epsilon\tau\epsilon$ wird fast nach einhelliger Ansicht der Exegeten als Imperativ genommen in Übereinstimmung mit der Vulg.: nolite habere fidem, an sich sehr begreiflich, weil die Anrede im Imperativ in dem Schreiben ganz gewöhnlich ist; es liegt dann die Form der Ermahnung vor, genau so wie 3, 1: habet oder besitzt den Glauben nicht in der Weise, daß ihr damit immer wieder unsittliche Personenanscheerei verbindet, daß ihr dabei unwürdige Personendienerei treibt. Unter allen Umständen darf $\epsilon\chi\epsilon\tau\epsilon$ nicht im Sinne von $\kappa\alpha\tau\epsilon\chi\epsilon\tau\epsilon$ = haltet fest, d. h. haltet nicht gefangen den Glauben in Personenrücksichten (Schegg), genommen werden, weil der Gebrauch des einfachen $\epsilon\chi\epsilon\tau\epsilon$ in diesem Sinne durch den ntl Sprachgebrauch nicht zu belegen ist. Vielleicht wird aber die Auffassung der Worte als Frage doch nicht so leicht abzuweisen sein: habt ihr etwa ($\mu\eta$) bei Personenanseherei wirklich den Glauben an unseres Herrn Jesu Christi Herrlichkeit? Der Umstand, daß der zweite Abschnitt (2, 14) mit einer Frage beginnt, scheint für diese Auffassung zu sprechen. Der Anschluß von V. 2 mit $\gamma\acute{\alpha}\rho$ aber bereitet nicht die geringste Schwierigkeit, weil der Sinn der Frage ist: falls ihr Personendienerei treibt, fehlt es am echten Glauben. $\tau\eta\nu\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\nu$: das Wort hat die gleiche Bedeutung wie überall im Brief (1, 3 6; 2, 5 14 22), sonach nicht = zuversichtliches Vertrauen, sondern Glaube im gewöhnlichen Sinne. Die angeredeten Christen sind alle vor ihrer Aufnahme ins Christentum, vor ihrer Wiedergeburt im Bad der Taufe in der Wahrheit des Evangeliums unterrichtet worden, haben das Wort Gottes gehört und beim bzw. vor dem Empfang der Taufe ihren Glauben bekannt. Nun hält aber Jakobus ihnen die Frage entgegen: wenn ihr Personenansehen übet, erweist ihr dann euern Glauben als echten? Er fügt dem $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ bei: $\tau\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$. . . $\tau\eta\varsigma\ \delta\acute{\omicron}\xi\eta\varsigma$. Die landläufige Erklärung lautet: $\tau\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$ ist Genetivus obiectivus, abhängig von $\tau\eta\nu\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\nu$; $\tau\eta\varsigma\ \delta\acute{\omicron}\xi\eta\varsigma$ sei nicht als Gen. qual. mit dem ganzen Begriff $\tau\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$ $\text{'}\text{Ιησο\textbf{ῦ} Χριστο\textbf{ῦ}}$ zu verbinden, auch nicht als eine zu $\text{'}\text{Ιησο\textbf{ῦ} Χριστο\textbf{ῦ}}$ gehörige Apposition anzusehen, sondern mit $\tau\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$ zu verbinden, so daß

von letzterem sowohl ἡμῶν als τῆς δόξης abhängig sei = der Glaube an unsern Herrn der Herrlichkeit, Jesus Christus. Wenn τῆς δόξης statt nach ἡμῶν erst nach Χριστοῦ stehe, so erkläre sich diese Stellung aus dem Bestreben des Jakobus, die liturgische Formel „unser Herr Jesus Christus“ als geschlossenes Ganzes vor Augen zu führen. Man zitiert behufs Erläuterung des Ausdrucks „Herr der Herrlichkeit“ Apg 7, 2: ὁ θεὸς τῆς δόξης und besonders 1 Kor 2, 8: τὸν κύριον τῆς δόξης, Worte, welche mit Bezug auf Jesus Christus gebraucht sind. Die Erklärung will nicht befriedigen, wie denn in der Tat schon manche Bedenken dagegen vorgebracht wurden. Es ist mit der Peschito die Verbindung von τὴν πίστιν mit τῆς δόξης vorzuziehen: habt ihr wirklich den Glauben an die Herrlichkeit unseres Herrn Jesus Christus? Man berufe sich dagegen nicht auf die Wortstellung. Diese ist ja freilich nicht regelmäßig, aber eine Abweichung des Rhythmus wegen ist ebenso begreiflich als 1, 1 (Stellung von δοῦλος, vgl. übrigens auch 3, 3: τῶν ἱππῶν — εἰς τὰ στόματα). Von τῆς δόξης ist dann τοῦ κυρίου abhängig. Der Gedanke selbst ist vortrefflich, und die ganze Argumentation des Apostels tritt jetzt erst recht ins Licht. Man beachte den Ausdruck „die Herrlichkeit unseres Herrn Jesus Christus“: Jakobus denkt an den zur Rechten des Vaters erhöhten Jesus Christus; ihm hat Gott den Namen „Herr“ geschenkt, und in diesem Namen, welcher die völlig gottgleiche Stellung des Erhöhten zum Ausdruck bringt, ist es begründet, daß Jesu göttliche Ehre und Anbetung zuteil wird. Die Erhöhung und Namensschenkung hatte ja den Zweck, daß Christo die eigentümliche Ehre erwiesen werde, welche allein dem wahren Gott gebührt (Phil 2, 10—11): es soll im Namen Jesu jegliches Knie Himmlicher, Irdischer und Unterirdischer sich beugen. Jakobus spricht aus: wenn ihr wirklich Glauben habet an die Herrlichkeit und göttliche Majestät des erhöhten Herrn Jesus Christus, so sinket nieder in den Staub in Verehrung und Anbetung dieser göttlichen δόξα, im Gefühle, daß ihr alle unwürdig, unrein und vergänglich seid, im Bewußtsein, daß vor der Herrlichkeit des Herrn aller irdischer Glanz nichts ist. Äußerer Standes- oder Rangunterschied kann auf euch keinen Eindruck machen, eine Berücksichtigung weltlich-irdischer Dinge nicht eintreten; sollte es doch geschehen, dann wäre freilich der Glaube im genannten Sinne in Wirklichkeit nicht vorhanden. Auf die Wichtigkeit des Verses wegen der darin enthaltenen hochbedeutenden christologischen Aussage darf nicht besonders aufmerksam gemacht werden: der erhöhte, von göttlicher Majestät umflossene Herr steht hier vor dem Geistesblick des Apostels; die Vorstellung der Erhöhung setzt jene von der Erniedrigung bzw. von dem Erdenleben

und -Wirken Jesu voraus; davon zu reden, hatte Jakobus in Betracht des Zweckes seiner Lehrunterweisung keine Veranlassung. ἐν προσωποληψίαις: habet ihr bei Personenrücksichten d. h. wenn ihr solche wahrnehmet wirklich den Glauben? Zu dem eigentümlichen Ausdruck vgl. Lv 19, 15. Sir 4, 21. Ps 82, 2. Mal 1, 8 9; 2, 9; es ist an diesen Stellen die Rede von der Parteilichkeit und ungerechten Bevorzugung der Reichen und Hochgestellten, namentlich beim Rechtsprechen, bzw. davor gewarnt und auf Gottes Verfahren hingewiesen, bei welchem kein Ansehen der Person stattfindet; der klassischen Sprache ist προσωποληψία fremd, nicht aber dem NT, es begegnet uns Röm 2, 11. Eph 6, 9. Kol 3, 25; dann προσωπολήπτης Apg 10, 34, außerdem noch ἀπροσωπολήπτως 1 Petr 1, 17; das Verbum findet sich allein unten V. 9. Bemerkenswert ist in unserem Falle der Plural: wenn ihr das eine oder andere Mal, bei dieser und jener Gelegenheit Rücksicht nehmt auf das Äußere, Macht, Reichtum, Ehre, Ansehen = mannigfaltige Personendienerei treibt.

Die Auffassung des Satzes in 2, 1 als Frage wird von Cladder befürwortet (a. a. O. 319). Dafür tritt ferner Westcott-Hort ein und, wie ich sehe, auch Schwarz in seiner Arbeit: Stud. u. Krit. 1891, 721. Derselbe Gelehrte verbindet τῆς δόξης wie Cladder mit τὴν πίστιν. Zahn (Einl. I 108) plädiert gleichfalls dafür, indem er zunächst die Schwierigkeit der Worte als einen Beweis der Ursprünglichkeit des Textes gegenüber dem Emendationsversuch Spittas (Streichung von ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) geltend macht und hinzufügt: es ist nicht einzusehen, warum man nicht, wie Peschito, übersetzen sollte: den Glauben an unseres Herrn Jesu Christi Herrlichkeit. Schließlich verweist er auf Verbindungen von τῆς δόξης mit ἐλπίς (Kol 1, 27: ἐλπίς τῆς δόξης) und εὐαγγέλιον (2 Kor 4, 4. 1 Tim 1, 11). Während ein Teil der Exegeten die Verbindung von 2, 1 mit dem Vorhergehenden als eine sehr enge bezeichnet und über die Ungeschicklichkeit der Kapiteileinteilung klagt (Spitta a. a. O. 59), betont der andere den Mangel jeglichen Zusammenhanges, z. B. Schegg a. a. O. 78: von Lehren und Ermahnungen, welche an alle in gleicher Weise gerichtet waren, gehe Jakobus auf einzelne Personen und besondere Verhältnisse oder Vorkommnisse über. Ähnlich Trenkle (a. a. O. 153). Indes ist alles tadellos und die Kapiteileinteilung gerade hier im Vergleich mit vielen andern Fällen sehr gelungen: Jakobus behandelt nach der förmlichen Ankündigung des Themas sofort, allerdings nicht den ersten, sondern den dritten Teil. Er führt aus, wie man sich unbefleckt bewahren soll von der Welt. Beda hat einen gewissen Zusammenhang zwischen 2, 1 und dem Vorhergehenden herstellen wollen, indem er darlegt, Jakobus habe die Notwendigkeit der Erfüllung der Gebote des Herrn und sonach die Spendung von Werken der Barmherzigkeit an Arme und Nettleidende gelehrt. Ein Blick auf seine Leser habe ihn überzeugt, daß diese vielmehr Reichen sich gefällig erweisen, darum habe er sie getadelt. Man kann sich Beda in diesem Betreff nicht anschließen. Der scharfsinnige Gelehrte ging übrigens auch an dem schwierigen τῆς δόξης nicht achtlos vorüber; indes hat er es nicht mit τὴν πίστιν verbunden und wohl auch nicht das Richtige getroffen, wenn er den Apostel den Gedanken an den verherrlichten Christus hervorkehren läßt, um damit die Leser an den einstigen Lohn für die guten Werke zu erinnern: congrue in huius exordio sententiae dominum nostrum Iesum Christum

gloriae cognominat, ut meminerimus, quia eius est potius iussis obediendum, qui cum sit splendor gloriae (Hebr 1, 3), sempiterna gloria remunerat quidquid pro eius amore pauperibus datur quam quaelibet hominum dignitas honoranda, de quibus generaliter dictum est, quia omnis caro foenum (p. 18). Eher könnte man glauben, daß der Gedanke an das einstige Wiederkommen des Herrn „in Herrlichkeit“, um Gericht zu halten (vgl. 5, 7 8 9), dem Apostel vorschwebte; doch ist nach dem gleich Folgenden auch dies nicht wahrscheinlich. Estius schwankt, wie seine die ganze Erläuterung einleitende Notiz zeigt: dictio gloriae in fine addita sententiam nonnihil obscurat. Er kennt die Verbindung von τῆς δόξης mit τῶν πόντων und meint, man könne dann erklären: fidem gloriae = fidem gloriosam oder fidem gloriae Christi nobis communicandae. Das Vorkommen der Worte „unser Herr Jesus Christus“ in der Jakobusepistel verdient Beachtung. Deißmann hat in seinem Buch „Licht vom Osten“ (253 ff) auf den polemischen Parallelismus zwischen Christuskult und Cäsarenkult in der Anwendung dieser Formel aufmerksam gemacht: allerdings wurde in Rom und im Abendlande der römische Kaiser erst von Domitian ab „Herr“ und „unser Herr“ genannt: im Osten aber stattete man die Cäsaren viel früher mit dem uralten Prädikat der heimatlichen Hofsprache „Herr“ aus; in zahlreichen Inschriften, Papyri und Ostraka wird namentlich von Ägyptern und Syrern schon dem Kaligula und Klaudius der Titel Herr beigelegt; Nero vollends wurde schlechtweg als „der Herr“ gefeiert (vgl. Apg 25, 26). Wenn man daher sicher in der Bezeichnung Jesu Christi als „unseres alleinigen Gebieters und Herrn“ in der Judasepistel (V. 4) einen Protest gegen den Gebrauch des Begriffes „Herr“ im Cäsarenkult erblicken muß, so wird man einen ähnlichen, wenngleich weniger feierlichen Protest in dem christlichen Bekenntnis „unser Herr Jesus Christus“, wie es uns bei Paulus und schon bei Jakobus begegnet, sehen dürfen.

V. 2. Was hier folgt, wird mit γάρ an das Vorhergehende angeschlossen. Man erklärt dies in der Regel dahin, der Apostel wolle mit γάρ begründen, wie er zum Vorwurf der Menschendienerei komme. Danach würde er ein tadelnswertes tatsächliches Verhalten seiner Leser bei den gottesdienstlichen Versammlungen berücksichtigen. Jakobus selbst gibt keinen Anlaß zu solcher Auffassung; denn er hat die Form gewählt: ἐάν = wenn, falls ihr. Damit setzt er einen möglichen Fall, den er dann allerdings überaus anschaulich schildert. Wenn er auf ein Faktum hinblickte, dann würde er bei der Strenge seiner Anschauungen eine andere Sprache führen. Zu der Konditionalkonstruktion vgl. 2, 15 und 5, 19. Der Gedankenzusammenhang ist: Menschendienerei steht im Widerspruch mit dem Glauben an die Herrlichkeit des Herrn; denn wer sie treibt, der nimmt zur Norm seines Handelns irdische Werte oder Vorzüge. Das von Haus aus dem profanen Sprachgebrauch angehörige συναγωγή bezeichnet bei den LXX und im NT als term. techn. a) die jüdische Gottesdienststätte oder das Versammlungslokal (Mt 6, 2 5. Lk 4, 16; 7, 5. Jo 6, 59; 18, 20. Apg 13, 14; 14, 1; 17, 1 2 10 17; 18, 4 26; 19, 8; 24, 12); b) die gottesdienstliche Versammlung, und zwar sowohl das Sichversammeln, das Zusammen treten oder die Zusammenkunft (Dt 10, 4. Sir 34, 3), als auch die

versammelte Gemeinde (Ex 12, 3 Nm 14, 7 10; 16, 19); man vergleiche das lat. coetus und conventus oder das deutsche „Versammlung“, Wörter, die gleichfalls das eine und das andere ausdrücken, und dazu Apg 13, 43: λυθείσης δὲ τῆς συναγωγῆς = als aber die Versammlung in der Synagoge aufgelöst, das versammelte Volk entlassen ward; vgl. Hebr 10, 25. 2 Thess 2, 1. 2 Makk 2, 7: ἐπισυναγωγή = die gottesdienstliche Versammlung¹; Past. Herm. mand. 11, 9: ὅταν οὖν ἔλθῃ ὁ ἄνθρωπος ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον εἰς συναγωγὴν ἀνδρῶν δικαίων . . . καὶ ἔντευξις γένηται πρὸς τὸν θεὸν τῆς συναγωγῆς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων; hier dient συναγωγή zur Bezeichnung einer christlichen Versammlung; c) manchmal bedeutet συναγωγή Genossenschaft von Gleichgesinnten, z. B. Nm 16, 24. Ps 22, 17: concilium malignantium oder Religionsgemeinde; Ex 16, 2: ὅλη = die ganze Gemeinde der Söhne Israels; man vergleiche den Gebrauch von συναγωγή bei Jo Offb 2, 9 und 3, 9, wo die ungläubige Judenschaft eine συναγωγή τοῦ σατανᾶ genannt und der Gemeinschaft der Christen oder τῇ ἐκκλησίᾳ entgegengestellt wird, welches letztere Wort bald allgemeine Bezeichnung der christlichen Gemeinde und Gemeinschaft wurde (vgl. unten 5, 14). Ignatius gebraucht συναγωγή von den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen: πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν (ad Polyk. 4, 2). Auch Theophilus (ad Autol. 2, 14), Klemens A. (Strom. 6, 4) und apostol. constit. (3, 6) wenden συναγωγή mit Beziehung auf die christliche Kirche oder Gemeinde an. In welchem Sinne gebraucht hier Jakobus das Wort συναγωγή? Man könnte an die unter b namhaft gemachte Bedeutung = gottesdienstliche Versammlung oder versammelte Gemeinde denken: wann einer eintritt in eure Versammlung oder unter euch, während ihr zum Gottesdienst versammelt seid. Es dürfte indes die unter a genannte Bedeutung = Versammlungslokal doch eher anzunehmen sein. Diese Auffassung empfiehlt sich durch den Zusammenhang, da von einem „Eintreten“ und von einem „Anweisen“ der Plätze die Rede ist. Gemeint ist danach die christliche Synagoge, der Ort der gottesdienstlichen Zusammenkünfte von Angehörigen NeuIsraels. Durch die Hinzufügung von ὁρῶν wird das Lokal bestimmt als Versammlungsort der Gläubigen, als ein christliches Gotteshaus gekennzeichnet. Wenn freilich der Verfasser der Epistel, obgleich er wenigstens zur Bezeichnung der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen später (5, 14) den Ausdruck ἡ ἐκκλησία anwendet, hier den Begriff Synagoge wählt, so liegt darin ein starkes Beweismoment, daß er ein geborener Jude ist

¹ Vgl. zu dem jetzt auch in der allgemeinen Bedeutung „Sammlung“ nachgewiesenen Wort Deißmann, Licht vom Osten 67.

und christliche Gemeinden im Auge hat, die aus dem Judentum hervorgegangen und in Palästina und Umgebung gelegen waren; vgl. Feine a. a. O. 84 f. Als möglich, wenngleich nicht als sehr wahrscheinlich, kann angenommen werden, daß auf diesem Boden hier und dort ganze Judengemeinden zum Christentum übergetreten waren und ihre früheren Gebetshäuser und gottesdienstlichen Lokale zur Feier des christlichen Gottesdienstes benützten. Indes versteht man es auch ohne diese Annahme, wenn Jakobus das christliche Versammlungslokal mit dem Ausdruck συναγωγή einführt. Die Judenchristen in der ersten Zeit übertrugen eben den Begriff Synagoge von dem jüdischen auf das christliche Versammlungslokal. Beachtung verdient, daß nach dem Zeugnis des Epiphanius später die Ebioniten ihre Kirchengemeinschaft nicht ἐκκλησία, sondern συναγωγή nannten (haer. 30, 18). ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος . . . ein Mann, der die Hand mit goldenen Ringen besetzt hat und glänzende, prächtige Kleidung trägt (vgl. zu λαμπρὰ ἐσθῆς Lk 23, 11. Apg 10, 30. Offb 15, 6); χρυσοδακτύλιος ist ἄπαξ λεγόμενον. Danach bezeichnet Jakobus den Eintretenden als einen Reichen von Rang. εἰσέλθῃ δὲ καὶ . . . Damit folgt der Gegensatz: ein Armer in schmutzigem Gewande. Bedeutsam ist die Wahl des Wortes πτωχός = bettelarm; dann ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῆτι = in schmutzigem Kleide; ῥυπαρός hier im eigentlichen Sinne (anders ῥυπαρία 1, 21). Und nun die Frage: haben wir unter dem in das christliche Versammlungslokal eintretenden Armen und Reichen je einen Christen oder Nichtchristen zu verstehen? Der Kontext scheint auf die Beantwortung im Sinne des zweiten Teiles der Frage hinzuweisen. Man denke an den Gegensatz: wenn in euere d. h. in die christliche Synagoge eintritt; sodann würdige man den in V. 3 ausgedrückten Zug der Darstellung: Anweisung von Plätzen durch die versammelten Christen an die beiden Eintretenden; danach sind letztere als Nichtchristen gedacht. Nur dann wäre die Annahme, es seien die Eintretenden Angehörige des christlichen Bekenntnisses, erträglich, wenn man glauben wollte, Jakobus habe auswärtige christliche Gäste im Auge. Solchen konnte oder mußte man ja bei den Gliedern der heimischen Gemeinde Plätze anweisen. Allein eine derartige Vorstellung wird durch den Text und den Kontext keineswegs nahegelegt. Danach ist bestimmt ein Gegensatz zwischen den angedeuteten Brüdern oder Christen und denen, welche sie in ihre Synagoge aufnehmen, indiziert. Freilich möchte man versucht sein, diesen Gegensatz so zu deuten, die den Platz Anweisenden seien die Gemeindeorgane, die Vorsteher, etwa die Diakonen. Diese könnten dem armen Bruder wohl sagen: καθοῦν ὅπῃ τὸ ὁποδόν μου. Allein auch diese Erklärung will nicht gefallen. Jakobus redet in 2, 1 die

Leser als „meine Brüder“ an. Danach gilt seine Mahnung, nicht auf die Person zu sehen, allen, ganz entsprechend der allgemeinen Anrede. Durch ὅμων nach συναγωγή ist an sich genügend der nichtchristliche Charakter der Besucher angedeutet. Wenn manche, um diesen zu erweisen, darauf aufmerksam machen, daß der Apostel V. 6 u. 7 den nichtchristlichen Reichen d. h. die Klasse derselben vorführe, so möchte darauf nicht zuviel Gewicht gelegt werden. Denn man könnte sich diese Eigentümlichkeit ganz gut so erklären: Jakobus wollte seinen Lesern die Bevorzugung der Reichen innerhalb der Gemeinde dadurch als ungeziemend erweisen, daß er auf das Verhältnis der nichtchristlichen Reichen und ihr Tun hinzeigt (Theolog. Literaturztg 1904, 168 f). Es wird darum die Beschränkung auf die namhaft gemachten Beweismomente vorzuziehen sein. Aber hier ist nun allerdings die Schwierigkeit abzuwägen, welche im Besuche von Nichtchristen in einer christlichen Synagoge liegt. In dieser Beziehung ist jedenfalls eine Berufung auf 1 Kor 14, 22 23 angängig, weil die dortige Bemerkung des Völkerlehrers das Vorkommen derartiger Fälle zur Evidenz zeigt. Als die Jakobusepistel geschrieben wurde, bestand sicher noch kein geordnetes Katechumenat. Sollte ein Jude oder auch ein Heide, welcher sich für das Christentum zu interessieren begann, ohne sogleich die Taufe zu begehren, in keiner christlichen Versammlung Zutritt erhalten haben? Einer derartigen Zulassung stand doch die „Arkandisziplin“ nicht entgegen; denn von einer solchen vermag man für die Zeit der Entstehung des Schreibens keine Spur zu entdecken. Man braucht indes nicht an eine eigentliche liturgische Versammlung zu denken. Es müssen in den ersten Dezennien des Christentums gemischte Versammlungen für die Propaganda angenommen werden, wie solche Paulus in der Schule des Tyrannos zu Ephesus (Apg 19, 4—10) und Apollos in Korinth abgehalten hat (Apg 18, 28 u. 1 Kor). Manche mochten bei solchen Anlässen aus Neugierde kommen, andere aus Begierde, die Wahrheit zu finden. Nichts steht im Wege, in dem von Jakobus geschilderten Falle bei den beiden in die christliche Synagoge Eintretenden eine gewisse Hinneigung zum Christentum oder bereits kundgegebene Bereitwilligkeit zum Eintritt in dasselbe anzunehmen. Gerade wenn letzteres zutraf, mußte die Versuchung für die Christen größer sein, durch berechnetes Entgegenkommen und Aufmerksamkeit gegen reiche und vornehme Besucher auf diese einzuwirken und für das Evangelium Eroberung zu machen im Widerspruch mit dem Wesen des Evangeliums, welches solcher Nachhilfe durch unlautere menschliche Mittel nicht bedarf. Der Tadel des Apostels gilt nicht der Höflichkeit und Freundlichkeit an sich, welche

etwa von Gläubigen eintretenden Reichen erwiesen wird, sondern nur der Einhaltung eines gänzlich abweichenden Benehmens gegenüber einem Armen, der kalt, frostig und geringschätzig empfangen und behandelt wird, woraus der Abmangel eines lauten christlichen Motives bei der Aufmerksamkeit gegen den Vornehmen deutlich erhellt.

V. 3. Die Worte *καὶ ἐπιβλέψητε* (vgl. zu dem Verbum Lk 1, 48; 9, 38. Ps 25, 16) sind gleichfalls von *ἐάν* abhängig, sie bilden den zweiten Vordersatz, dem weiterhin das doppelte *καὶ εἴπητε* als dritter und vierter Vordersatz sich anschließt = und wenn ihr se. mit gespannter Aufmerksamkeit und Bewunderung hinblicket auf den eintretenden vornehmen Mann — so sollte man etwa erwarten; dafür schreibt Jakobus zur Ausmalung des Bildes: auf den, der das prächtige Gewand trägt; zu *φορεῖν* als term. techn. für das Tragen von Kleidern und Waffen vgl. Mt 11, 8. Jo 19, 5. Röm 13, 4 und 1 Kor 15, 49. Durch solche Darstellung drückt der Apostel unzweideutig aus: lediglich das Äußere des Mannes bestimmt das Verhalten. *ὁ καθὺς ὡς καλῶς*: *καθὺς* für *κάθῃσο* (vgl. Sir 9, 12); *καλῶς* nicht = honorifice, sondern etwa = laute, pulchre = bequem, behaglich. *καὶ τῷ πτωχῷ*: dieses Wort ist absichtlich gewählt des Kontrastes wegen. *πτωχός* von *πτήσσω* = der Gebeugte. Ein in leiblicher Armut Befindlicher wird von der zeitlichen Not, den Sorgen und Entbehrungen auch in Geist und Gemüt niedergedrückt: der Armselige nun soll stehen oder auf den Boden sitzen; man vergleiche dazu Const. apost. 2, 58, wo auf unsere Stelle angespielt wird: *εἰ δὲ πτωχὸς ἢ ἀγενὴς ἢ ξένος ἐπέλθοι . . . καὶ τόπος οὐχ ὑπάρχει, καὶ τοῦτοις τόπον ποιήσει ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ὁ διάκονος, ἵνα μὴ πρὸς ἄνθρωπον γένηται ἢ προσωπόλημψις, ἀλλὰ πρὸς θεὸν ἢ διακονία εὐάρεστος*. Staunen erregt in diesem Vers die Frische, Anschaulichkeit und dramatische Lebendigkeit der Schilderung: Auftreten und Aussehen des Reichen, dessen Rang und Stand in goldenem, funkeln dem Ringe und glänzendem Gewande sich kundgibt im Gegensatz zu dem Bettler in seinem ungewaschenen Arbeitskleide (vgl. *pullatorum turba*, Horaz), dann das durch Rücksicht auf den irdischen Glanz bestimmte Benehmen der Christen bei dem Hinsehen auf den Reichen; weiterhin im Gegensatz zu der geschäftigen Bereitwilligkeit, denselben aufs beste zu versorgen, die Gleichgültigkeit gegen den Armen: der soll nicht sitzen, sondern stehen. Doch nein! entweder weil er daraufhin Miene macht, das Lokal zu verlassen, oder weil man noch einen Platz zum Sitzen entdeckt, soll auch er seine Bequemlichkeit haben, aber freilich nicht auf einem Polster oder einer Bank, auch nicht auf einem Schemel, den man nicht entbehren mag, sondern unten an demselben; der ihm angewiesene Platz ist der

Fußboden des Versammlungslokales, weiter kann man ihn nicht herabdrücken. Aufmerksamkeit verdient das doppelte, wirkungsvolle ὑπό: ὑπὸ τὸ ὑποπόδιον. Man lasse sich aber durch diese konkret anschauliche Schilderung nicht zu der Vorstellung verleiten, Jakobus berücksichtige einen schreienden Fall unwürdiger Augendienerei in einer christlichen Gemeinde; er setzt nur eine Möglichkeit.

In V. 4 folgt der Nachsatz. Hier gibt der Apostel sein Urteil über das geschilderte Benehmen ab; er tut dies in Form einer direkten Frage an die Leser. Zwar ist ja sofort die auffällige Rücksichtnahme auf den verschiedenen Rang der beiden Eintretenden als ein Beispiel des Personenansehens prognostiziert, aber hier wird näher dargelegt, worin speziell die bezügliche Verfehlung bestehe; die Frage hat bejahenden Sinn. διακρίνεσθαι kann hier in keinem andern Sinne genommen werden als 1, 6, bedeutet demnach nicht etwa unterscheiden, sondern zweifeln, irre werden. ἐν ἑαυτοῖς steht statt ἐν ὑμῖν αὐτοῖς (vgl. Mk 11, 23: διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ) = kamet ihr da nicht in euch selbst in Zweifel? oder wurdet ihr da nicht in euch selbst zweifelhaft, wankend, nämlich in Bezug auf euren Glauben an den allein wahren und bleibenden Wert des christlichen Glaubensbesitzes: ihr schätzt ja durch euer Verhalten den Reichtum hoch, während euer Glaube euch sagt, daß äußere menschliche Größe und Pracht angesichts der Herrlichkeit des Herrn Jesus Christus keinen Wert hat und keinen Platz haben darf in den Herzen der Gläubigen. Insofern man die Eintretenden als Kandidaten des Christentums ansieht, kann man sich den Zweifel auch als solchen denken, der in dem Personenansehen sich verrät gegenüber der Ansicht, daß Gott selbst die Sache des Evangeliums und des Christentums führt. Es wird noch die Beifügung gemacht: wurdet ihr nicht Richter böser Gedanken? διαλογισμῶν πονηρῶν ist nicht gen. object., sondern gen. qual.; vgl. oben 1, 25: ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς. Der ausgesprochene Tadel wird noch verschärft; der Sinn der Worte ist: wenn der Fall vorkommen sollte, der vorher als Möglichkeit angenommen wurde, so müßte gesagt werden: die also handeln, lassen sich zur Fällung eines ungerechten Urteiles verleiten und erweisen sich als Richter, die, weit entfernt von Reinheit und Lauterkeit der Gesinnung, nach verkehrten Grundsätzen urteilen und nach dem Maßstab der Personenrücksicht eine Entscheidung zuungunsten des Armen geben.

Hinsichtlich des Textes liegen in V. 2—4 einige Abweichungen vor. Lachmann hat den Artikel vor συναγωγῇ gestrichen. Derselbe fehlt allerdings in BC u. Sin., während AKLP ihn bieten. Man wird immerhin für Streichung sich entscheiden dürfen. In V. 3 haben BCP, Cod. Corb. und Syr. statt καὶ ἐπιβλέψητε vielmehr ἐπιβλέψητε ὁ δέ; man wird καὶ vorziehen. Schwieriger ist die Entscheidung

am Schluß von V. 3: $\sigma\upsilon\ \sigma\tau\eta\theta\iota\ \epsilon\kappa\epsilon\iota\ \eta\ \kappa\acute{\alpha}\theta\omicron\upsilon\ \acute{\omega}\delta\epsilon\ \acute{\omicron}\pi\omicron\ \tau\omicron\ \acute{\omicron}\pi\omicron\sigma\acute{\omicron}\delta\iota\omicron\nu\ \mu\omicron\upsilon$. Das $\acute{\omega}\delta\epsilon$ hat sich wohl aus dem vorhergehenden $\sigma\upsilon\ \kappa\acute{\alpha}\theta\omicron\upsilon\ \acute{\omega}\delta\epsilon\ \kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\varsigma$ eingedrängt. Man wird am besten hier dem Cod. B und Cod. Corb. folgen: $\sigma\upsilon\ \sigma\tau\eta\theta\iota\ \eta\ \kappa\acute{\alpha}\theta\omicron\upsilon\ \epsilon\kappa\epsilon\iota$ = tu sta aut sede illo sub scamello meo: der Arme soll einfach stehen oder wenn's noch zum Sitzen kommt, unten am Fußschemel sitzen. Großes Gewicht wird von manchen auf die Konditionalkonstruktion $\epsilon\acute{\alpha}\nu$ c. Coni. Aor. gelegt: der Fall, den Jakobus setze, sei nicht eine bloße hypothetische Annahme, sondern ein Faktum, welches in den gottesdienstlichen Versammlungen mehrfach vorgekommen sei. Zu solcher Auffassung wird man keinen zureichenden Grund haben. Die Schilderung ist ja gewiß überaus konkret und lebhaft, aber man vergleiche die Konstruktion $\epsilon\acute{\alpha}\nu\ \epsilon\iota\sigma\acute{\epsilon}\lambda\theta\eta$ etc. mit den andern ähnlichen, wo $\epsilon\iota$ steht wie 1, 23 26; 2, 8 9; 3, 14; 4, 11, und man wird sich überzeugen, daß Jakobus beim Gebrauch von $\epsilon\acute{\alpha}\nu$ schlechtweg einen möglichen Fall setzt, wie dies 2, 14 15 und 5, 19 sich deutlich zeigt. Hier demnach: falls ein Mann in euer Versammlungslokal eingetreten sein wird, und ihr . . ., seid ihr da nicht zweifelhaft geworden? Der Verfasser nimmt hier einen Anlauf zu einer Periodenbildung, ähnlich wie 2, 15 ff und 5, 19 f; die Gleichartigkeit mit diesen Stellen fällt sofort in die Augen, wie auch die Einfachheit der Konstruktion. $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ versteht neuerdings wieder Weiß (N.K.Z. 1904, 395 ff) von der jüdischen Synagoge, welche die Christen noch besucht hätten. Nach 2, 6 stünden die Messiasgläubigen weiterhin unter der Disziplinargerichtsbarkeit der Synagoge; die Gerichtshöfe, vor welche die reichen Juden die Christen schleppten (2, 6), vor denen sie ihre Urteile erwirkten, könnten doch keine heidnischen sein. Das letztere ist nun gewiß richtig, aber ebenso gewiß ist unrichtig, daß Jakobus mit $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ eine jüdische Synagoge im Auge habe. Diese Annahme ist ausgeschlossen in Anbetracht von $\acute{\omicron}\mu\omicron\nu\ \nu\alpha\chi\ \sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}\nu$; letzteres hat dieselbe Bedeutung wie $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ z. B. 1 Kor 11, 18; nur dürfte es nach dem Zusammenhang den Versammlungsort bezeichnen. $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ 5, 14 bedeutet die Gemeinde: $\tau\omicron\upsilon\delta\varsigma\ \pi\tau\epsilon\sigma\beta\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$. An sich wäre freilich möglich, daß irgendwo in Palästina oder auch in einem Distrikt außerhalb eine jüdische Gemeinde in ihrer Gesamtheit ins Christentum eingetreten und nach diesem Eintritt im Besitze ihres alten Bethauses geblieben wäre, aber sehr wahrscheinlich ist das keineswegs. Indes würde es sich auch in diesem Fall nicht mehr um eine jüdische Synagoge handeln, sondern um die Versammlungsstätte von Christen. Es erscheint in der Tat sehr begreiflich, daß in judenchristlichen Gemeinden, die sich gebildet hatten und die zum Zweck des Gottesdienstes Versammlungsstätten einrichteten, der alte Name zur Bezeichnung derselben beibehalten wurde. Unter dem eintretenden Reichen und Armen wollte man immer wieder einen reichen und armen Christen verstehen oder wenigstens unter dem $\pi\omega\chi\acute{\omicron}\varsigma$ einen christlichen Armen (Weiß), indes mit Unrecht. Es ist unzweideutig gesagt: die Versammelten = die angeredeten Gläubigen erweisen dem unter sie Tretenden einen Platz an. Sonach können die Eintretenden nur als der Gemeinschaft der Gläubigen Fremde gedacht sein. Beide sind offenbar als „Gäste“ gedacht (Spitta a. a. O. 61). In V. 4 ist die ursprüngliche Lesart $\acute{\omicron}\delta\ \delta\iota\epsilon\kappa\tau\acute{\iota}\theta\eta\tau\epsilon$, nach Sin.ABC, nicht $\kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\delta\ \delta\iota\epsilon\kappa\tau\acute{\iota}\theta\eta\tau\epsilon$ nach KLP. Es liegt eine Frage vor, wie die Vulg. durch nonne anzeigt. Im übrigen ist mit der Übersetzung der Vulg. nicht viel anzufangen: nonne indicatis apud vosmetipsos? Einerseits geht der Aor. $\delta\iota\epsilon\kappa\tau\acute{\iota}\theta\eta\tau\epsilon$ verloren, anderseits die Präpos. $\delta\iota\acute{\alpha}$ in dem Verbum. Cod. Corb. hat: $\delta\iota\iota\upsilon\delta\iota\kappa\alpha\tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\varsigma\ \iota\mu\epsilon\tau\ \epsilon\upsilon\varsigma$ = ihr seid unter euch selbst unterschieden worden. Allein dann ist $\acute{\omicron}\delta$ gar nicht berücksichtigt. Hofmann tut letzteres, gibt aber die Auffassung der Worte als Frage auf und übersetzt: ihr seid unter euch selbst nicht unterschieden worden; das würde einen Gegensatz bilden

zu ἐγένεσθαι κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν: sie haben unter denen, die ihrer Versammlung als Fremde beizuwohnen kamen, einen Unterschied gemacht zwischen Armen und Reichen, während sie doch unter ihnen selbst nicht so unterschieden worden sind, daß die Reichen eine bevorzugte Stellung bekamen, als sie der Gemeinde einverleibt wurden, die Armen eine geringere; was sie wurden, als sie sich zu Jesus bekannten, das sind sie alle ohne Unterschied geworden; wie kommen sie nun dazu, zwischen den fremden Besuchern ihrer Versammlungen solche Unterschiede zu machen? (a. a. O. 52.) Man wird diese Erklärung als wohl durchdacht bezeichnen, sie aber nicht akzeptieren, schon darum nicht, weil sie nur möglich ist, wenn man καὶ vor οὐ beibehält, was nicht angeht. Am einfachsten wird es sein, nach dem Vorgang der Peschito zu übersetzen: wurdet ihr nicht zweifelhaft in eurem Innern, in eurer Seele, und seid ihr nicht schlimmen Erwägungen Raum gebende, nach verkehrten Grundsätzen urteilende Richter geworden? Ökumenius geht bei seiner Erklärung von der Lesart καὶ οὐ διεκρίθητε aus, er meint aber: ὁ σύνδεσμος (καὶ) παρέλκει = ist überflüssig, und findet in den Worten, die er auch als Aussagesatz nimmt, den Sinn: ihr habt das Unterscheidungsvermögen, das in euch ist, verdorben, indem ihr nicht prüfend euch die Frage vorgelegt habt, welcher von den beiden (Eintretenden) Ehre verdient, vielmehr habt ihr ἀδιακρίτως καὶ ἐν προσωπολημψίᾳ dem einen wegen seines Reichtums Ehre erwiesen, den andern wegen seiner Armut mißachtet. κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν erläutert er durch: κριταὶ ἄδικοι, τῇ πονηρίᾳ ἐκ προσωπολημψίας προσθέμενοι (p. 473). Estius nimmt διακρίνεσθαι im Sinn eines Aktivums: nonne discrimen fecistis apud vos inter divitem et pauperem; cum in Christo Iesu sicut non est distinctio Iudaei et Graeci, servi et liberi, ita nec divitis nec pauperis? habt ihr da nicht bei euch einen Unterschied gemacht zwischen Arm und Reich und eine Scheidung vorgenommen und Parteilichkeit geübt, die mit dem Glauben an die Herrlichkeit des Herrn nicht bestehen kann? Mißlich ist dabei schon das, daß διακρίνεσθαι hier eine ganz andere Bedeutung haben soll als 1, 6 und sonst in NT.

In V. 5 führt der Apostel den Nachweis der Unchristlichkeit des eben beschriebenen Verhaltens. Er leitet diesen Nachweis ein durch die dringende und herzliche Aufforderung zur Achtsamkeit; etwas anders, aber doch ähnlich ist 1, 16: μὴ πλανᾶσθε. Der Ruf „höret“ erinnert die Leser an die Notwendigkeit des Auftuns des geistigen Ohres zum Vernehmen und Beherzigen der nachfolgenden Worte und zugleich an die hohe Wichtigkeit und Bedeutung der in ihnen liegenden Wahrheit. Bemerkenswert ist die Übereinstimmung der Anrede ἀκούσατε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί mit Apg 15, 13 — Rede des Jakobus: ἄνδρες ἀδελφοί, ἀκούσατέ μου. Sehr wirkungsvoll ist die Anwendung von Fragesätzen. Zunächst fragt der Apostel: wisset und erwäget ihr nicht, daß ihr mit eurem Verhalten dem Urteile Gottes zuwiderhandelt? Wie nämlich Gott aus der großen Masse der Menschheit einst das Volk Israel auserwählt und so in einziger Weise ausgezeichnet hat, so hat er vermöge derselben erbarmenden Liebe sich ein neues Bundesvolk ausersehen und in Verwirklichung seines bezüglichen ewigen Ratschlusses aus der großen Menge der Menschen die jetzt Gläubigen durch die Erzeugung

mittels des Wahrheitswortes (1, 18) zu Bürgern des neuen Reiches gemacht; zu ἐξελέξατο vgl. 1 Kor 1, 27; das Verbum kommt bei Paulus auch im Sinne von wählen, auswählen vor. Und wer sind die Glücklichen und Bevorzugten? Die in Bezug auf die Welt = an weltlichen Gütern Armen¹. Damit will gewiß der Apostel keineswegs sagen, daß alle Armen seiner Zeit und bloß sie auserwählt und zum Christentum berufen worden seien, sondern nur, daß sie hauptsächlich Gegenstand der Erwählung und Berufung waren, was ja sicher den tatsächlichen Verhältnissen entsprach (vgl. 1 Kor 1, 26 27). Wenn Jakobus die Wendung gebraucht: τοὺς πτωχοὺς ἐξελέξατο, so will er dadurch den Gedanken ausdrücken: jener vernachlässigte und gegenüber dem Reichen zurückgesetzte Besucher eurer Synagoge gehörte gerade der Klasse oder Gattung von Menschen an, welche, wie schon die göttliche Prophetie ankündigte (Is 61, 1) und die Tatsachen erweisen, in erster Linie Gegenstand der Erwählung und Berufung zum christlichen Glauben sind. Man kann sich auf diese Worte des Apostels nicht zur Stütze der Ansicht berufen, daß wenigstens der Arme als ein Christ gedacht sei (Erdmann a. a. O. 157; Weiß in N.K.Z. 1904, 393). Die hier ausgesprochene Rüge verstehen wir auch ohnedies gut, namentlich wenn wir beide Eintretenden als Kandidaten des Christentums ansehen; Jakobus will dann sagen: von den beiden Gästen bietet der Arme viel mehr Aussicht, ins Christentum einzutreten, als der Reiche; denn die Reichen finden in der Regel nur schwer den Weg zum Reiche Gottes (vgl. Lk 18, 25), während die Armen sich meist empfänglich erweisen für die Aufnahme des Wortes (vgl. Mt 11, 5 und 25). Allerdings war nach 1 Kor 1, 26—28 auch in den von Paulus gestifteten heidnischen Gemeinden das die Regel, daß Geringe, Arme und Verachtete ins Christentum eintraten, nur wenige Reiche und Vornehme. Aber ein spezifisches Charakteristikum war dies doch in der Urgemeinde und überhaupt in Palästina; man denke an die Kollekten des Paulus (vgl. Gal 2, 10)². Eben darum würde gerade dem Vertreter der Klasse der Armen besondere Aufmerksamkeit bei seinem Eintritt in die christliche Versammlung gebühren. Mit πλουσίους wird noch gesagt, wozu Gott die Armen auserwählt hat. Zwar wollen einige πλουσίους und κληρονόμους als Appositionen zu πτωχοῦς oder alle drei Akkusative: πτωχοῦς, πλουσίους und κληρο-

¹ Diese Erklärung des Dativs τῷ κόσμῳ als Dativ der näheren Bestimmung ist der andern, Dativ des Urteils = der in den Augen der ungläubigen Welt Armen (vgl. Apg 7, 20; 2 Kor 10, 4), vorzuziehen.

² Es liegt in diesen Worten ein starkes Beweismoment für die Bestimmung der Epistel und die Entstehungszeit im allgemeinen.

νόμους als dreifaches Objekt zu ἐξελέξατο betrachten = hat Gott nicht die gerade erwählt, welche mit äußerlicher Armut Glaubensreichtum und die Erbschaft des Himmels vereinigen? In diesem Falle müßte man vor πλουσίους den Artikel erwarten. Einzig richtig ist die Auffassung von πλουσίους und κληρονόμους im prädikativen Sinne: hat Gott nicht die in Bezug auf die Welt = an irdischen Gütern Armen auserwählt zu Reichen im Glauben und zu Erben = damit sie reich im Glauben und Erben seien? Man fühlt die im Oxymoron liegende Schärfe des Gedankens. ἐν πίστει gibt die Sphäre an, innerhalb welcher sie nach Gottes heiliger Absicht reich sein sollen, im Glauben: es ist der Reichtum an Heilsgütern: Sündenvergebung, Heiligung, Kindschaft Gottes, Friede, Freude gemeint; Ziel und Zweck der Erwählung ist in zweiter Linie, daß die Christen Erben des Reiches seien (κληρονόμους). Das zweite hängt mit dem ersten aufs engste zusammen, da die ewige Seligkeit im Jenseits in dem durch die Erlösungsgnade in uns begründeten übernatürlichen Leben schon dem Keime nach enthalten ist. Aus dem in dem Relativsatz eingefügten Gedanken erhellt, daß „das Reich“ wesentlich als das künftige, vollendete gedacht ist (vgl. Mt 25, 34). Den Besitz des Lebens verbürgt uns die zu dem Worte der Wahrheit gehörige Verheißung Gottes; diese muß in Erfüllung gehen, denn Gott ist treu und wahrhaftig. In diesem Relativsatze steht ἥς statt ἧν. Hier ist als Bedingung der Gewinnung des Reiches oder der Erreichung der Krone des Lebens (1, 12) die Liebe zu Gott bezeichnet (zum Gedanken vgl. Is 64, 4 und besonders 1 Kor 2, 9). Zwar gründet die Anteilnahme an den Heilsgütern im Diesseits und Jenseits in dem ewigen Ratschluß, in der freien Liebe Gottes (1, 18), aber eine Seligkeit der Gläubigen ohne Liebe zu Gott kennt das Christentum nicht. Diese ist allerdings in ihrem Grunde die Wirkung des Heiligen Geistes. Der Mensch seinerseits muß seine durch die Tätigkeit des göttlichen Geistes gehobenen Kräfte des Verstandes und Willens in einem Leben der Hingabe an Gott, in einem Leben echter christlicher Liebe betätigen. Dadurch gelangt er zur vollen Kindschaft Gottes und durch die Kindschaft hinwiederum zur vollen Erbschaft (Röm 8, 14 ff. 1 Kor 6, 9 ff. Eph 2, 8 ff; 5, 5 ff).

Die ursprüngliche Lesart in V. 5 ist nicht τοὺς πτωχοὺς τοῦ κόσμου, welche allerdings von Cod. Corb. vorausgesetzt ist: pauperes saeculi, auch nicht ἐν τῷ κόσμῳ, welche der Übersetzung der Vulg. zu Grunde liegt: pauperes in hoc mundo, sondern τῷ κόσμῳ (Sin. B u. andere) = die nach dem Urteil, in den Augen der Welt = der ungläubigen Menschheit Armen; man vgl. zu diesem auch im klassischen Griechischen gebräuchlichen Dativ Krüger, Gramm. 48, 6, 3 u. 5. Die Auslegung des Dativs in diesem Sinn ist durchaus korrekt und untadelig, vielleicht verdient

aber die andere: die in Bezug auf die Welt = an weltlichen Gütern Armen (Dativ der Beziehung oder der näheren Bestimmung) doch den Vorzug, weil dann ein sprechender Gegensatz vorhanden ist zu *πλουσίους ἐν πίστει*. Aber wie sind die Worte *πλουσίους καὶ κληρονόμους* syntaktisch zu fassen? Man hat schon behauptet: als Apposition zu *τοὺς πτωχοὺς* = hat sich Gott nicht erwählt die Armen als im Glauben Reiche und Erben des Reiches? Aber es wäre doch eigen zu sagen, daß Gott solche, welche im Glauben reich und Erben des Reiches sind, erwählt habe. Reich im Glauben und Erben werden sie erst durch die Erwählung. Hofmann will *πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας* als an *τοὺς πτωχοὺς* asyndetisch angereihte anderseitige Benennung des Objekts betrachtet wissen, so daß der Sinn wäre: die für die Welt arm, an Glauben reich und des von Gott verheißenen Reiches Erben sind, hat Gott sich erlesen. Aber dann müßte der Satz lauten: *τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ, ἀλλὰ πλουσίους καὶ κληρονόμους* (a. a. O. 54). Nein, die Konstruktion ist eine ganz klassische: hat nicht Gott die an irdischen Gütern Armen erwählt zu Reichen im Glauben und zu Erben des Reiches = dazu erwählt, daß sie im Glauben reich und Erben des Himmels seien? *πλουσίους καὶ κληρονόμους* sind Prädikatsakkusative; im ganzen dieselbe Konstruktion wie Eph 1, 4: *ἐξελέξατο ἡμᾶς, εἶναι ἡμᾶς*, doch ist *εἶναι* keineswegs notwendig, es genügt: *πλουσίους καὶ κληρονόμους*; vgl. *Πέρσαι τὸν Κῆρον εἴλοντο βασιλεία* oder *τούτους ἱππέας ἐδίδαξεν οὐδενὸς χεῖρους Ἀθηναίων* (Plato, Meno 94); oder 1 Jo 4, 14: *ἀπέσταλκεν ὁ πατήρ τὸν υἱὸν σωτήρα τοῦ κόσμου*. Vgl. Mayor a. a. O. 79 f. Richtig Estius: *sensus est, deum elegisse et vocasse pauperes, ut faceret eos fide ceterisque donis spiritualibus divites*; ähnlich Cornelius a Lap.: *deus elegit pauperes aere, ut fierent divites*.

V. 6. Solches ist das Verhalten Gottes gegen den Armen, und mit diesem steht das vorher geschilderte Benehmen gegen den armen Besucher der christlichen Versammlung in schreiendem Widerspruch: wenn Gott regelmäßig den Armen (= die Klasse der Armen) gnädig berücksichtigt, so darf es niemals geschehen, daß Christusgläubige einen solchen geringschätzig behandeln, sie, die doch den von Gott den Gläubigen verheißenen Lohn zu erlangen sich Hoffnung machen und deshalb Gottes Gesetze, Grundsätze und Regeln stets zur Richtschnur ihres Handelns machen sollten. Diese Worte sind sehr wichtig für die Beurteilung der unmittelbar vorhergehenden Verse. Der Tadel des Apostels lautet nicht dahin: ihr begehrt ein schweres Unrecht, indem ihr den armen Christusgläubigen gegenüber dem reichen Nichtchristen vernachlässigt, vielmehr tadelt er es, wenn Christen den Armen als Armen mißachten und den Reichen um seines Reichtums bzw. um seiner den Reichtum verratenden äußeren Erscheinung willen ehren und auszeichnen. Solches „Personenansetzen“ verpönt er als unvereinbar mit dem Glauben an die Herrlichkeit unseres Herrn Jesus Christus (2, 1) und als völlig widersprechend dem regelmäßigen Verhalten Gottes gegen die Armen. Man sieht, es hat der Apostel in V. 2 und 3 nicht an Christen als Besucher des Gottesdienstes der Gläubigen gedacht, sondern an solche, welchen das nomen christianum noch nicht eignete. Er beginnt in V. 6 mit *ὅχ οἱ πλούσιοι* die zweite Frage, welche durch den Hinweis

auf das regelmäßige Verhalten der Reichen gegen die Christen die Torheit der letzteren aufzeigt, wenn sie eine Bevorzugung gerade der Reichen sich beikommen lassen. Diese erlauben sich vielfach unter Mißbrauch ihrer übermächtigen Stellung gegen Gläubige brutale Vergewaltigung und schamlose Bedrückung. καταδυναστεύουσιν ὑμῶν: durch diese Form des Ausdrucks beruft sich der Apostel auf die Erfahrung der Leser; zu καταδυναστεύουσιν vgl. Apg 10, 38, wo es die tyrannische Herrschaft des Teufels über das Menschengeschlecht bezeichnet. καὶ αὐτοὶ ἔλκουσιν: die Vergewaltigung der Gläubigen durch die Reichen äußert sich darin, daß letztere die Christen vor die Gerichtshöfe ziehen. Die Reichen präsentieren sich ganz deutlich als Nichtchristen, und zwar als Juden, welche zur Schlichtung von bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten die Vorführung von Christen vor jüdische Gerichtshöfe veranlassen, dabei durch ihre soziale Übermacht den Rechtsweg beeinflussen und die Verurteilung der Christen durchsetzen. Es ist durch nichts angedeutet, daß Jakobus eine Verfolgung durch die Obrigkeit im Auge hat. Man beachte hierbei noch a) den Plural κριτήρια; derselbe weist auf eine Mehrheit von Gerichtssitzen im Wohnungsbereich der Leser hin; gemeint sind sog. Synagogengerichte; b) die Gegenüberstellung von αὐτοὶ und ὑμᾶς, welche wieder ein deutliches Anzeichen dafür ist, daß die Reichen nicht als Angehörige des Christentums gedacht sind; c) ἔλκειν, zerren, schleppen; das Verbum findet sich in einem Logiafragment aus Oxyrhynchos wahrscheinlich im gleichen Sinn; vgl. Deißmann, Licht vom Osten 317 ff.

In V. 7 führt der Apostel die Schilderung des Verfahrens der Reichen weiter aus: die Reichen gehen manchmal bis zur Lästerung des Namens Jesu Christi fort. Erscheint es, will er sagen, nicht als eine unsägliche Torheit, die Reichen gegenüber von Armen mit Auszeichnung zu behandeln, da gerade sie nicht nur Gewalttätigkeiten gegen Christen sich erlauben, sondern selbst Lästerungen des Namens Jesu verschulden? βλασφημεῖν bezeichnet hier wie immer ein Lästern mit Worten, nicht etwa ein Entehren des Namens Gottes oder Christi durch unwürdigen Wandel seiner Bekenner. Diese Bedeutung könnte hier ohnehin nur angenommen werden, wenn die Lästern den dem nomen christianum angehörten. Nun sind dieselben aber so deutlich als möglich als Nichtchristen prädiert. Man beachte wieder den Gegensatz: αὐτοὶ und ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς. Durch diese Wendung werden die Lästerner den durch die Taufe in die Gemeinschaft mit Jesus Christus Aufgenommenen gegenübergestellt. Es ist sonach sicher bei βλασφημοῦσι an lästerliches Reden gedacht. Dasselbe hat zum Inhalt den „schönen oder lieblichen Namen“. Darunter kann man

nicht den Namen Gottes, sondern nur den Namen Christi verstehen, einmal weil kurz vorher (V. 1) von dem Glauben an die Herrlichkeit unseres Herrn Jesus Christus die Rede war, namentlich aber weil die nähere Beifügung τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς diese Auslegung fordert. Die aus dem AT entlehnte Ausdrucksweise, den Namen von einem über jemand nennen oder anrufen (Dt 28, 10. Am 9, 12. Is 4, 1. Jr 14, 9; 15, 16. Is 43, 7; vgl. Apg 15, 17 — Rede des Jakobus: ἐφ' οὗς ἐπικέκληται τὸ ὄνομα μου ἐπ' αὐτούς) bezeichnet: einen in den Besitz und Dienst desjenigen weihen, dessen Name angerufen wird. Der Apostel nimmt damit Bezug auf den Akt der Wiedergeburt, wodurch die Angeredeten in die innigste Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus versetzt, ihm als Eigentum zugesprochen wurden. Der Sinn der Worte ist: man müßte es unbegreiflich finden, wenn ihr, deren Seelen einstmals bei dem Empfang der Taufe durch Anrufung des heiligen Namens Jesu dem Träger desselben als Bräute zugesprochen worden sind, ihr, die ihr Wert, Bedeutung und Kraft dieses Namens aus Erfahrung kenntet und wisset, daß nur, wer an diesen Namen glaubt, Jesus als Mittler und Erlöser anruft und bekennt, nach Gottes Bestimmung das Heil erlangen kann (Apg 3, 6 u. 4, 12), Personenansicherei treiben solltet zugunsten der Lästerei dieses Namens! Für möglich kann man halten, daß ein Lästern des christlichen Namens seitens der Reichen aus Anlaß von gerichtlichen Verhandlungen gemeint wäre, da gar leicht die Sache von christlichen Angeklagten durch den Hinweis auf ihre Zugehörigkeit zur Sekte der Nazarener vor ungläubigen Richtern eine Verschlimmerung erfahren konnte. Doch ist ein solcher Zusammenhang von Jakobus nicht angedeutet, und man kann den Vorwurf der Lästerei gar wohl als einen zweiten, von der Übung gewalttätiger Unterdrückung unabhängigen verstehen. Zu Lästerei und Verfluchung des christlichen Namens waren ungläubige Juden stets geneigt, wie wir beispielsweise aus der Geschichte des Paulus ersehen (Apg 26, 9 ff). Dieselben lästerten Jesus als einen Volksverführer, als Verbrecher und Missetäter. Bedeutsam ist die Hinzufügung von καλόν zu ὄνομα; Jakobus macht sie im Blick auf die Fülle des Heils, welche in diesem Namen beschlossen ist (vgl. Phil 2, 9). Durch die Beifügung wird das Schmäbliche des Lästerns noch schärfer hervorgehoben. Bemerkenswert ist, daß der Apostel nicht aussprechen will: alle Reichen ohne Ausnahme zeigen das geschilderte Verhalten gegen die Christen und das Christentum, vielmehr redet er nur von dem, was die Gläubigen und die christliche Sache erfahrungsgemäß von reichen Nichtchristen zu erleiden haben; οἱ πλούσιοι bezeichnet die Kategorie.

Jakobus sagt nicht, daß alle Armen von Gott zum Christentum berufen und gar keine Reichen begnadigt worden seien, aber er bezeichnet es als Regel, daß Armut und Christenglaube, Reichtum und Feindschaft wider das Evangelium Hand in Hand gehe. Es kann ja nicht zweifelhaft sein, daß er im vorliegenden Abschnitt im Blick auf seinen Leserkreis und dessen tatsächliche Lage redet. Nun gilt allerdings, wie wir namentlich aus 1 Kor 1, 26—28 ersehen, das Wort „nicht viele Reiche, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme“ auch von den heidenchristlichen Gemeinden. Aber einerseits zeigt der Inhalt von V. 6^b u. 7 zur Evidenz, daß der Verfasser spezifisch jüdische Verhältnisse im Auge hat, anderseits führt uns die Erinnerung an die in den paulinischen Gemeinden vorgenommenen Kollekten für die Christen in Palästina unwillkürlich auf den Boden des Heiligen Landes. Es ist wirklich schwer verständlich, wie manche Erklärer mit einer gewissen Zähigkeit unter *οἱ πλούσιοι* in V. 6 u. 7 reiche Christen verstehen wollen. Freilich können sie sich auf Cornelius a Lap. und Estius berufen. Letzterer bemerkt: in divites avaros atque iniustos invehitur tamquam in malos christianos und fügt unter Berufung auf 1 Kor 6 bei, die *tribunalia* (*κριτήρια*) seien solche von ungläubigen Richtern. Danach würde Jakobus den Fall berücksichtigen, daß mit Reichtümern ausgerüstete Christen ihre armen Mitbrüder hart behandelten, namentlich wegen Geldsachen vor die heidnischen Gerichte zogen und mit Lieblosigkeit ihre Rechtsansprüche gegen dieselben geltend machten. Eben solche Christen würden nach V. 7 den „schönen Namen“ durch unwürdigen Wandel verunehren; dies bedeute nämlich *βλασφημεῖν*, das nicht von direkter Lästerung zu verstehen sei. Es dürfte doch wohl an der Zeit sein, mit einer derartigen Erklärung der vorliegenden Aussagen des Jakobus zu brechen. Er bringt ja doch unzweideutig zum Ausdruck, daß zwischen den Reichen und Armen der schärfste religiöse Gegensatz besteht; erstere aber kennzeichnet er als glaubensfeindliche Juden, namentlich durch V. 7. Die Redensart „den Namen jemandes über eine Person anrufen“ trägt völlig atl Gepräge. Im AT ist dieselbe vielfach von dem Jehovahnamen gebraucht. Aber diese Deutung paßt an unserer Stelle nicht (gegen Spitta a. a. O. 65): wenn die reichen Bedränger der Leser selbst Juden sind, so schänden sie durch ihr Betragen nicht den Jehovahnamen, der auf die Leser gelegt ist, sondern in erster Linie den, welcher auf sie selbst gelegt war. Man würde also *ἐπ' αὐτούς* oder wenigstens *ἐφ' ἡμᾶς* erwarten, nicht *ἐφ' ὁμᾶς*. Da die zweite Person steht, so setzt dies voraus, daß die Leser einer andern Gemeinschaft angehören als die Bedränger; sind letztere Juden, so können die Leser nur Christen sein, auf welche in der Taufe noch ein anderer Name gelegt ward, der das Prädikat *καλὸν ὄνομα* verdient, nämlich der Name Christi: die Bedränger der Christen prädiert Jakobus als Lästere dieser Namens. Damit meint er ein Lästern mit Worten, nicht ein Verunehren, wofür er *ἀτιμάζειν* oder *κατασχόμεν* gewählt haben würde. Die Lästerung des Namens Jesu aber war spezifisch jüdische Art (Apg 18, 6; 26, 11. 1 Kor 12, 3). Ungläubige Heiden mochten diesen Namen etwa verspotten; die Juden aber wiesen auf die Kreuzigung Jesu hin oder darauf, daß er eines Verbrechertodes gestorben und ein Betrüger gewesen sei (Apg 4, 18 u. 5, 28); nach Apg 26, 11 war dies auch die Anschauung Pauli vor seiner Bekehrung. Es liegt sonach hier (V. 7) wieder eine Anspielung auf die Kreuzigung, überhaupt auf die Erniedrigung und den Erdenwandel Jesu vor wie 2, 1. „Der schöne Name“ (*τὸ καλὸν ὄνομα* jetzt auch nachgewiesen durch eine Wandkritzelei aus Pompeji, Deißmann a. a. O. 199) aber weist auf das durch Jesus den Menschen bereitete Heil hin. Insofern derselbe über den Christen genannt ist, verbürgt er ihnen das Heil. Die Stelle ist sonach sowohl in christologischer

als soteriologischer Beziehung von großem Wert. In letzterer Hinsicht ist wenigstens mittelbar die Vermittlung des Heiles durch Jesus Christus bezeugt. Ausdrücklich hebt Jakobus nicht hervor, in welcher Form die Leser den Namen Jesu Christi trugen; manche denken an den Namen *χριστιανοί* (Apg 11, 26; 26, 28. 1 Petr 4, 16); vielleicht hießen sie *Ναζωραῖοι* (Apg 24, 5) oder *μαθηταὶ τοῦ Ἰησοῦ* (Jo 18, 25; 7, 3). Bei *κρίτηρια* kann man nur an jüdische Gerichtshöfe denken. Auch in der Diaspora war den Judenschaften im römischen Reich eigene Gerichtsbarkeit eingeräumt. Man erinnere sich nur an das Verfahren des Paulus unmittelbar vor seiner Bekehrung, wo er nicht bloß in Jerusalem und in Judäa, sondern auch im syrischen Damaskus auf hohepriesterliche Vollmachten hin religiöse Verfolgungen unternehmen konnte (Apg 9, 1 ff; 26, 10 ff). Auch später (5, 1 ff) führt Jakobus gottlose Juden als Verfolger von christusgläubigen Angehörigen Israels vor. In diesem Punkt herrscht volle Klarheit. Beda hat im allgemeinen die vom Apostel gezeichnete Situation richtig erkannt und beurteilt, wenn er, V. 6 u. 7 erläuternd, notiert: es waren Ungläubige, welche die Christusgläubigen tyrannisierten und vor die Gerichte schleppten: *quod apostolorum temporibus plures gentilium et maxime Judaeorum primores fecisse et in actibus eorumdem apostolorum et in epistolis Pauli apostoli satis patenter ostenditur* (p. 19).

V. 8. *εἰ μέντοι*. Nach der herrschenden Auffassung widerlegt hier Jakobus eine Einrede; einem etwaigen Versuche der Leser gegenüber, ihr vom Apostel gerühtes Verhalten gegen die Reichen mit dem Gebot der Nächsten- und Feindesliebe zu rechtfertigen, würde Jakobus darlegen: allerdings (*μέντοι*) ist die Erfüllung dieses Gebotes sehr lobenswert, allein (*δέ* in V. 9) das Ansehen der Person, die parteiische Rücksichtnahme ist geradezu eine Übertretung des Gesetzes. Man sieht vielfach diese Auffassung als zwingend an im Blick auf die sprachliche Form: „wenn ihr freilich“; *εἰ μέντοι* soll zunächst ein Zugeständnis einführen, worauf in V. 9 mit *εἰ δέ* der Gegensatz komme. So darf man indes die Worte des Jakobus nicht interpretieren. Es folgt hier vielmehr mit *μέντοι* = dagegen als Gegensatz zu dem in V. 2—4 geschilderten lieblosen Verhalten die Hinweisung auf das Gebot der Nächstenliebe: die Welt schaut auf Glanz und Reichtum und bevorzugt den Reichen und verachtet den Armen; dagegen gebietet das königliche Gesetz, den Nächsten zu lieben und verurteilt Personenansicherei als Sünde; wohl euch, wenn ihr dieses Gebot erfüllet. *βασιλικός*, königlich nennt der Apostel das Gebot der Nächstenliebe wohl zunächst, um auszudrücken, daß es von dem König Jesus Christus seinen Ursprung habe, zugleich aber, weil das Gebot der Liebe alle andern an Würde überragt, weil es *ceterarum legum quasi regina est*, oder, wie der Herr selbst erklärte, das größte und erste aller Gebote ist (Mk 12, 28. Mt 22, 33—40; vgl. Gal 5, 14. Röm 13, 8), und weil es so recht eigentlich das charakteristische Gebot des messianischen Reiches und seine Erfüllung das Erkennungszeichen des Reichsbürgers ist. Jakobus formuliert das Liebesgebot nach Lv 19, 18, aber er

bezeichnet dasselbe als das königliche Gesetz; auch dadurch manifestiert er seinen Standpunkt: Vollendung des atl Gesetzes durch Jesus Christus. Statt νόμον möchte man ἐντολή erwarten, aber νόμος ist wohl vom Apostel mit Absicht gewählt zur Bezeichnung des Liebesgebotes als der Summe der göttlichen Gesetzgebung, als des alle andern Gebote umfassenden Hauptgebotes. κατὰ τὴν γραφὴν ist jedenfalls nicht Zusatz zu βασιλικόν, aber wohl auch nicht mit τελεῖτε zu verbinden: wenn ihr erfüllet gemäß der Schrift, sondern dient zur Angabe der Quelle, welcher das Gebot entstammt: das Gesetz, das nach der Schrift lautet; vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien 78. καλῶς ποιεῖτε = ihr tuet recht, handelt löblich; solches Handeln verdient Anerkennung und Wertschätzung; zu καλῶς ποιεῖτε vgl. 2, 19. Die Ausdrucksweise begegnet uns sehr häufig; sie gehört der Umgangssprache an. In dem Briefe des ägyptischen Knaben Theon an seinen Vater Theon (Papyrus aus Oxyrhynchos) findet sich dieselbe zweimal (καλῶς ἐποιήσας = du hast dich schön benommen, ironisch), ebenso in dem Briefe eines ägyptischen Christen aus dem 3. Jahrhundert: καλῶς ποιήσαντες (vgl. Deißmann, Licht vom Osten 133 u. 136 ff). Diese Ausdrucksweise erklärt sich bei Berücksichtigung des vorher (V. 2 u. 3) über die Personenanseherei ausgesprochenen Tadels; letztere erscheint als häßlich, das Benehmen gegen den Nächsten nach der Norm des göttlichen Gebotes trägt eine anmutige, liebevolle Gestalt.

V. 9. Hier stellt Jakobus im Gegensatz gegen die in V. 8 ausgesprochene Wahrheit betreffs des Gebotes der Nächstenliebe als der Norm des Verhaltens gegen den Nebenmenschen die Personenanseherei als eine Übertretung des Gesetzes der Liebe dar: wenn ihr aber Personenrücksichten nehmet, dann begeht ihr Sünde. ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε bildet den Gegensatz zu καλῶς ποιεῖτε in V. 8, wie εἰ προσωπολημπτεῖτε dem ersten Teil in V. 8: εἰ τελεῖτε entgegengestellt ist. Aber warum wird durch Personenansehen Sünde gewirkt oder zu stande gebracht? Der Heiland selbst hat sich bestimmt über Umfang, Bedeutung und Tragweite des Gebotes der Nächstenliebe ausgesprochen. Nach seiner Erklärung (Lk 10, 30 ff) darf die Erfüllung der gemeinten Pflicht nicht etwa, wie die Juden vielfach behaupteten, auf die Volks- und Stammesgenossen eingeschränkt werden, vielmehr haben wir jeden Menschen als unsern Nächsten anzusehen, weil jeder durch das gemeinsame Band der natürlichen Gottebenbildlichkeit mit uns verbunden ist. Dieser Idee handelt aber derjenige zuwider, welcher einem Menschen wegen eines zufälligen, rein akzidentellen Umstandes, wie des Reichtums, der vornehmen Abkunft und Stellung seine Liebe und Menschenfreundlichkeit zuwendet, einem andern sie ganz oder teilweise entzieht, weil

er arm, niedrig geboren und niedrig gestellt ist. Sowenig in diesem Betreff Vorurteile des Volkstumes oder der Stammesgenossenschaft sich geltend machen dürfen, ebensowenig solche der bürgerlichen Standesunterschiede. Zur Verschärfung des ausgesprochenen Urteils fügt Jakobus noch hinzu: indem ihr vom Gesetz als Übertreter überführt werdet. Das überführende Gesetz ist eben das königliche Gesetz der Nächstenliebe, nicht das Gesetz überhaupt; denn dann wäre die Pointe nicht scharf.

In V. 10 begründet Jakobus die Aussage, daß, wer durch Personenansehen sich verfehlt, als Übertreter oder Sünder überführt und verurteilt wird, mit dem Gedanken, daß der Übertreter eines Gesetzes = Gebotes der Übertretung aller Gebote schuldig sei. Zu ἐν ἐνί nämlich ist νόμος und zu πάντων ist τῶν νόμων zu ergänzen, νόμος aber beide Male im Sinn von ἐντολή zu fassen: wer an einem Gebot sich versündigt, der versündigt sich gegen alle Gebote. ἔνοχος ist Gen. der Sache, gegen welche man sich versündigt, wie 1 Kor 11, 27 = er hat sich an allen Geboten verschuldet; ebenso wird ἀμαρτωλός mit dem Genetiv konstruiert; vgl. Deißmann, Licht vom Osten 78.

V. 11. Die Wahrheit des in V. 10 ausgesprochenen Gedankens beruht nach dem Apostel darin, daß alle Gebote Ausfluß desselben göttlichen Willens sind. Wer das Gesetz auch nur in einem Punkte verletzt, kränkt und beleidigt denjenigen, der alle Teile des Gesetzes vorgeschrieben hat. Die Auflehnung gegen seinen Willen in einer bestimmten vereinzelter Ausprägung gilt vor ihm als Auflehnung gegen das Gesetz als solches. Wenn Jakobus gerade das fünfte und sechste Gebot anführt, um daraus die Einheit aller Gebote rücksichtlich ihres Ursprungs zu zeigen, so finden wir das begreiflich: er hat nach seinem Gedankengang das Verhalten zum Nächsten im Auge; in dieser Richtung aber sind jene beiden Gebote die wichtigsten. Die Reihenfolge ist ja freilich sonst: du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen (Ex 20, 13. Mt 19, 18), aber die Voranstellung von „du sollst nicht ehebrechen“ begegnet uns auch Mk 10, 19. Lk 18, 20. Röm 13, 9. Nun setzt Jakobus den Fall, daß das sechste Gebot nicht übertreten wird, aber das fünfte; er sagt: es liegt Sünde vor; denn Gott hat in dem einen wie in dem andern seinen Willen kundgetan. Wer einen Mord begeht, übertritt das ganze Gesetz, welches die allgemeine Forderung der Liebe in sich schließt. Wer nur in einem Punkte abweicht, der wendet sich von Gott ab, kehrt ihm gleichsam den Rücken; in der Verachtung und Verletzung einer einzelnen Vorschrift liegt eine Verachtung und Kränkung Gottes, der alle Teile des Gesetzes vorgeschrieben hat.

Was den Text in den V. 8—10 betrifft, so ist in V. 9 mit Sin. ABC *προσωπολημπτετε* zu schreiben und in V. 10 ist *γάρ* gegenüber dem autem der Vulg. bei der Übersetzung und Erklärung zu Grunde zu legen, entsprechend dem enim in Cod. Corb.; ebenda nach Sin. BC *τηρήσῃ* und *πταίσῃ* (nicht *τηρήσει* und *πταίσει*) zu berücksichtigen. Allerdings fehlt *ἔν*, welches im klassischen Griechischen in hypothetischen Sätzen steht, bei den neutestamentlichen Autoren aber nicht selten ausgelassen wird, wenn die Allgemeinheit schon durch das Pronomen hinlänglich angedeutet ist (Buttmann, Gramm. 197). Hinsichtlich der sachlichen Erklärung hat sofort V. 8 am meisten gelitten. Manche nehmen *μέντοι* im Sinne von igitur = daher, als sollte V. 8 eine abschließende Folgerung sein. Allein eine folgernde Bedeutung von *μέντοι* ist nirgends im NT nachweisbar. Sodann spricht dagegen auch der Zusammenhang, der einen Abschluß nicht erkennen läßt. Andere nehmen *εἰ μέντοι* in dem Sinne = wenn wirklich = wenn euer Tun in Wirklichkeit Vollzug eines königlichen Gesetzes ist, so handelt ihr löblich (Hofmann a. a. O. 58). Von dieser Auslegung gilt das eben Gesagte: eine solche Bedeutung ist nicht erweisbar und paßt auch nicht in den Kontext. Das erkannten manche und erklärten: wenn allerdings, wenn freilich, indem sie beifügen, Jakobus begegne mit V. 8 einem Einwand oder Vorwand der Leser, sie hätten bei ihrem Benehmen gegen den Reichen nach dem königlichen Gesetz der Liebe gehandelt; so namentlich Cornelius a Lap., Estius, Beyschlag (a. a. O. 112) und neuestens auch v. Soden im „Handkommentar“ (S. 153). Nicht ohne Geschick, aber, wie man sieht, ohne Erfolg, hat schon Schegg gegen diese Interpretation opponiert, indem er darlegt, man nehme damit eine Einrede an, die niemand in den Sinn kommen konnte; denn Bevorzugung der Reichen auf das Gebot der Nächstenliebe gründen zu wollen, wäre die plumpste Sophisterei (a. a. O. 95). Gewiß richtig; leider, daß der verdiente Gelehrte in der positiven Erklärung kein Glück hatte, da er übersetzte: wenn zwar, wenn in der Tat ihr ein königliches Gesetz erfüllet, *μέντοι* bekräftigend und an *νόμον* sich anschließend. Es ist *μέντοι* vielmehr ein verstärktes *δέ* und führt das Folgende als Gegensatz zum Vorhergehenden ein: wenn ihr dagegen das königliche Gesetz erfüllet. Vorher hat ja Jakobus das Verfahren der Welt charakterisiert, welche irdischen Glanz und Reichtum zum Maßstab ihrer Beurteilung macht und so den Reichen bevorzugt, den Armen mißachtet im direkten Gegensatz zum Verfahren Gottes. Die Versuchung zu solchem Denken und Handeln legt sich auch Gläubigen nahe, wodurch sie mit ihrem Glauben sich in Widerspruch setzen würden; jetzt folgt der Gegensatz: wenn dagegen die Christen nach der Forderung des königlichen Gesetzes ihr Benehmen gegen den Nächsten regeln, tun sie wohl. In V. 9 bezeichnet dann der Apostel unter Wiederaufnahme des Begriffs *προσωπολημπτεῖν* von V. 1 die Personenrücksicht als ein sündiges Tun und als Übertretung des Gesetzes der Liebe. Auch zu V. 9 liegen völlig voneinander abweichende Erklärungen vor, wenigstens hinsichtlich der Schlußworte *ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται*. Was ist mit *ὑπὸ τοῦ νόμου* gemeint? Einzelne glauben, Jakobus stelle den Lesern das atl Gesetz Dt 16, 19 gegenüber, welches lautet: „siehe nicht auf die Person und nimm keine Geschenke“; dadurch werde ja ganz speziell die Personenrücksicht verboten, und der Apostel wolle seinen Lesern vorhalten: wenn ihr Personenrücksicht übt, werdet ihr von diesem Gesetz überführt und gestraft. Solche Auffassung ist abzulehnen, wie die meisten zugeben, doch so, daß sie unter *ὁ νόμος* das Gesetz überhaupt in seiner Einheit und Ganzheit verstehen. Wenn man auf den Inhalt von V. 10 blickt, scheint diese Auffassung einzig richtig. Und doch wird man die andere vorziehen: Jakobus meint mit *ὁ νόμος* (V. 9) das Gesetz der Nächstenliebe. Dieses ist vorher (V. 8) genannt:

wenn ihr Personen ansehet, dann wirket ihr Sünde, indem ihr von eben diesem Gesetze selbst, dem νόμος βασιλικός, als Übertreter überführt werdet. Der Gedanke ist gewiß einleuchtend, daß das Personenansehen = die Bevorzugung des Reichen und die damit Hand in Hand gehende Geringschätzung des Armen dem Gesetz der Nächstenliebe zuwiderläuft und von ihm als Sünde verurteilt wird. Die Hinzufügung von V. 10 u. 11 begreift man ohne weiteres. Der Apostel spricht vorher von einer Verurteilung der Personenrücksicht als einer Sünde durch den νόμος βασιλικός. Ein derartiges Urteil mußte er begründen, weil seine Leser sonst dasselbe als zu hart hätten ablehnen können durch den Hinweis auf die Bereitwilligkeit und den Eifer in Erfüllung des Gesetzes überhaupt. Daher legt er hier noch dar: wenn auch nur in einem Stück das Gesetz übertreten wird, so liegt Sünde vor. Man darf über keinen Teil desselben sich hinwegsetzen oder einer Verletzung sich schuldig machen; alle Teile desselben stammen von Gott her. Es liegt dem Jakobus alles daran, jede Ausflucht unmöglich zu machen, weil es sich um eine Sache handelt, wo leicht Selbsttäuschung mitunterlaufen kann; nachdrücklichst schärft er ein: wer alle übrigen Gebote zu befolgen bestrebt ist, geflissentlich aber ein Gebot übertritt, macht sich der Übertretung aller Gebote schuldig; Verletzung eines einzigen Gebotes ist Ungehorsam gegen den göttlichen Gesetzgeber. Die Anführung des Gebotes μή μοιχέσσης vor μή φονεύσσης ist bemerkenswert. Zwar glaubt man, daß man daraus kaum die Ordnung des Dekalogs zu erkennen vermöge, an welche Jakobus gewöhnt war, da die Ordnung der Gebote hier sachlich begründet sei: die Leser des Jakobus waren eifrig in Erfüllung des Gebotes μή μοιχέσσης, fehlten aber vielfach durch Lieblosigkeit; daher erkläre sich die Voranstellung des sechsten Gebotes vor das fünfte (Zahn, Einl. I 71 und 86). Da nirgends in der Epistel eine Warnung vor Unzucht vorkommt, wird man allerdings zu dem Schluß berechtigt sein, daß die angeredeten Christen in Bezug auf das eheliche Leben einer durchgängigen Ehrbarkeit sich beflißen, aber von einer Lieblosigkeit der Leser überhaupt redet Jakobus hier nicht, sondern er warnt ganz speziell vor Personenansehen oder der Übung weltlicher Rücksicht im Verhalten gegen den Nächsten. Wenn er das Verbot des Ehebruches vor dem des Mordes nennt, so folgt er doch wohl einer alten Überlieferung (vgl. Ex 20, 13 f): die beiden Gebote werden hier wie auch sonst beispielsweise nebeneinander genannt. Augustin machte den Ausspruch des Apostels zum Gegenstand seiner besondern Prüfung und verstand das ἐν ἐνί von dem Gebot der Liebe (de sententia Iacobi liber seu epistola 167). In diesem Sinn sprach sich auch Ökumenius aus: τοῦτο (παίσχη ἐν ἐνί) περὶ ἀγάπης εἶρηκε, δι' ἣν καὶ πάντα τὸν περὶ τούτου κατέτεινε λόγον εἰς κατασκευήν (p. 476). Ebenso Beda: Quaerendum est, unde sit omnium reus, si in uno offenderet, qui totam legem servaverit. An forte, quia plenitudo legis est caritas, et deus proximumque diligitur, in quibus praeceptis charitatis tota lex pendet et prophetae, merito fit omnium reus, qui contra illam facit, in qua pendent omnia? Nemo autem peccat nisi adversus eam faciendo (p. 19). Demgegenüber betonen andere, daß der Satz in V. 10 allgemeinen Inhalts ist und die vorausgehende Behauptung allgemein begründet, indem der Apostel durch den Hinweis auf den einheitlichen Ursprung des Gesetzes aus Gott zeige, daß der sündigt, welcher das Gesetz auch nur in einem Punkt übertritt. Daß das Gesetz ein einheitliches Ganzes ist, aus dem man nicht willkürlich auch nur das kleinste Teilchen ausscheiden darf, ist auch von dem Herrn ausgesprochen worden (Mt 5, 18).

V. 12. Nachdem Jakobus seinen Lesern in aller Form den Beweis geliefert hat, daß Personenrücksicht, wie sie die Welt übt, niemals

Norm des Handelns für die Gläubigen sein dürfe, schließt er seine Ausführung mit der Ermahnung, sie sollen immer beim Reden und Handeln Gottes Gesetz zur Richtschnur machen in dem Bewußtsein, daß einst beim Gericht das Gesetz eine wichtige Rolle spielt. Sie werden am großen Tage stehen vor dem Richterstuhl des lebendigen Gottes, und bei diesem Gerichte wird als Maßstab der Beurteilung und des Spruches das Gesetz dienen. Zum Gedanken vergleiche Jo 12, 48, wo die von Jesus Christus kundgemachte Heilslehre als Richtschnur des Urteils am jüngsten Tage bezeichnet wird; gemeint ist wesentlich dasselbe, wie hier mit νόμος ἐλευθερίας. Jakobus fügt hier zu νόμος wie 1, 25 ἐλευθερίας hinzu, um nochmals an den Charakter des von ihm gemeinten Gesetzes zu erinnern im Gegensatz zum atl Gesetz, dem νόμος δουλείας. Das christliche Gesetz ist ein in das Innere geschriebenes Gesetz, zu dessen Erfüllung die die Herzen der Gläubigen erfüllende Liebe treibt, oder das sie infolge der ihnen mitgeteilten göttlichen Kraft zu erfüllen im stande sind. Das Gefühl der Verantwortlichkeit soll durch diese Worte verschärft werden: es fällt für die Gläubigen am Tage der Verantwortung jede Entschuldigung hinweg, die etwa auf die Erwägung mangelnder Freiheit und Kraft sich stützen könnte. Fraglich erscheint die Beziehung des zweimaligen οὕτως. Sichtlich liegt darauf ein starker Nachdruck: so redet und so tuet. Viele Erklärer verbinden οὕτως mit dem Folgenden, nämlich mit ὥς, da in den Worten ὥς μέλλοντες κρίνεσθαι das Bestimmende und Maßgebende für das λαλεῖν und ποιεῖν liege = so redet und so handelt, nämlich als solche, die durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden sollen. Richtiger wird aber die Verbindung von οὕτως mit dem Vorhergehenden sein = so redet und so handelt, indem ihr nämlich das Gesetz = das Gesetz der Nächstenliebe zur Norm und Richtschnur nehmet. Aber der Inhalt von V. 12 u. 13 hat allerdings auch eine Beziehung auf das Folgende, wie gleich gezeigt werden soll.

V. 13. Die Aussage dieses Verses hängt aufs engste zusammen mit der Ermahnung in V. 12, wie γάρ zeigt, welches diese Aussage als Begründung der Paränese einführt: nehmet beim Reden und Handeln zur Norm das Gesetz der Nächstenliebe; denn dieses Gesetz wird einst die Norm unseres Gerichtes sein. Das Gericht ist ein erbarmungsloses gegen den, der nicht Barmherzigkeit getan hat. Mit ποιεῖν ἔλεος ist das Tun von V. 12 näherhin als barmherziges Tun oder als Verrichten von Werken der Barmherzigkeit erklärt. Der Apostel berücksichtigt sonach nurmehr das ποιεῖν und stellt λαλεῖν vorerst zurück, um es 3, 1 zu behandeln. Er legt dar: gegen den, welcher keine Werke barmherziger Liebe aufweisen kann, wird der

Richterspruch ohne Erbarmen, nach strengster Gerechtigkeit gefällt werden. Beda: sine misericordia iudicabitur ille, qui, cum facere posset, non fecit misericordiam antequam iudicaretur (p. 20). Zum Gedanken vgl. Tob 4, 7—11. Spr 17, 5. Mt 18, 21—35. Die Schilderung der Gerichtsszene bei Mt 25, 41 ff, wo diejenigen, welche nicht Barmherzigkeit geübt, von dem Angesichte des Herrn hinweg in das ewige Feuer verwiesen werden, bildet den Kommentar zu dem kurzen Jakobuswort, welches zweifellos in Erinnerung an jene gewaltige, ernste Rede des Herrn niedergeschrieben worden ist. Am Schluß des Verses wird der Gegensatz angeführt: κατακαυχᾶται ἕλεος κρίσεως. Der Sinn dieser Worte ist: der Barmherzige wird um der Werke der Barmherzigkeit willen im Gerichte bestehen; aber eigentlich drücken sie aus: es brüstet sich Barmherzigkeit wider Gericht. Der Apostel versetzt sich in den Augenblick, wo der Gläubige dem Gericht unterzogen wird: derselbe steht vor dem strengen Inquisitor (beachte die Personifikation von κρίσις), und zwar steht er zagend und zitternd angesichts der Heiligkeit und Gerechtigkeit des Richters. Da tritt plötzlich eine Bundesgenossin an seine Seite, die Barmherzigkeit = die Werke barmherziger Liebe, die er während seiner irdischen Pilgerschaft vollbracht hat; jetzt fühlt er sich stark, wirft sich sozusagen in die Brust wider den Inquisitor und triumphiert. In diesem Halbvers trägt alles, die unnachahmliche Kürze, das Asyndeton, die Personifikation der Barmherzigkeit und des Gerichtes dazu bei, die Kraft der apostolischen Worte zu erhöhen. Solche Hinweisung auf den herrlichen Lohn der barmherzigen Liebe mußte eine mächtige Wirkung auf die Herzen der Leser ausüben. Indes handelt es sich noch um die Bedeutung der beiden Verse 12 u. 13 für den ganzen Gedankengang. Jakobus hat 2, 1—11 von den 1, 26—27 angekündigten drei Teilen den dritten: der Christ darf den Nächsten nicht nach weltlicher Rücksicht, sondern nur nach dem Gesetz Gottes beurteilen, behandelt. Wie kommt er auf einmal auf das Tun oder die Verrichtung von Werken der Barmherzigkeit zu sprechen? Ganz ungekünstelt, indem er bei der Erörterung jenes ersten Teiles das Gesetz der Nächstenliebe als Norm bei der Schätzung des Nächsten vorgeschrieben hat. Dieses selbe Gesetz muß aber auch beim Handeln gegen den Nächsten und beim Reden mit ihm Richtschnur und Maßstab bilden. Daher οὕτως λαλεῖτε καὶ οὕτως ποιεῖτε. Auf diese Weise stellt er zugleich den Übergang her zu den folgenden beiden Teilen, das Handeln gegen den Nächsten (2, 14—26) und das Reden mit demselben (3, 1—12), welche er bereits 1, 26 u. 27 angekündigt hat: Zügeln der Zunge und Betätigung barmherziger Liebe gegen Witwen und Waisen. Jene Ankündigung ist hier (V. 12) wieder-

holt. Ein Merkzeichen liegt in dieser Beziehung darin, daß er hier auf das künftige Gericht hinweist, genau so, wie er beim Beginn des dritten Teiles, Reden mit dem Nächsten bzw. Zügeln der Zunge (3, 1), abermals auf das strenge Gericht die Sprache bringt. Dieser Ankündigung der beiden Teile entspricht nach der Erörterung über dieselben die Wiederaufnahme (3, 13 u. 14).

Sehr verschiedenartig ist die Auslegung der Worte in V. 12. Einen Vorsprung hat die Auffassung, wonach οὕτως auf das folgende ὡς zu beziehen ist: so redet und so handelt, wie es für die notwendig ist, welche durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden sollen, oder: also sprecht und also handelt, wie solche, welche — gerichtet werden sollen, oder nach Schegg (a. a. O. 101): als solche redet und handelt, denen bevorsteht . . . gerichtet zu werden. Man fügt zur Erklärung noch bei, ὡς sei auf keinen Fall vergleichend, sondern bestimmend; das ist zutreffend und wird durch die an erster Stelle angeführte Übersetzung hinlänglich ausgedrückt. Man kann auch paraphrasieren: so redet, wie ihr, die ihr — gerichtet werden sollt, reden und handeln müßt, um im Gerichte zu bestehen. Vom sprachlich grammatischen Standpunkt aus ist an sich gegen diese Erklärung gar nichts zu erinnern. Wenn man dagegen schon die Einrede erhoben hat, daß der Gedanke gar zu abrupt eintrete, so läge tatsächlich nur eine Erscheinung vor, wie sie uns in der Jakobusepistel öfter begegnet und wie sie uns schon in den bisherigen Abschnitten wiederholt begegnet ist (vgl. besonders den unvermittelten Übergang 1, 5). Die Erklärung stünde in vollkommener Harmonie mit unserer Auffassung, wonach Abschnitt 2 (2, 14—26) und 3 (3, 1—12) durch 2, 12 u. 13 angekündigt werden, durch οὕτως ποιεῖτε der Abschnitt mit der Darlegung über die Notwendigkeit der Werke (2, 14 ff) und durch οὕτως λαλεῖτε der Abschnitt mit der Ermahnung, die Zunge zu zügeln (3, 1 ff). Es müßte allerdings noch die volle Konsequenz aus dieser Auffassung gezogen und schon mit 2, 12, nicht erst mit 2, 14 ein neuer Abschnitt begonnen werden, eben weil 2, 12—13 die Einführung bildet in die folgenden beiden Abschnitte. Indes wird man trotz der augenfälligen Vorteile, welche die gemeinte Auslegung bietet, doch besser bei der andern stehen bleiben, wonach sich οὕτως auf das Vorhergehende bezieht. Es will wie eine Sophisterei aussehen, wenn man sagt, es fehle im Vorhergehenden an einer bestimmten Beziehung des οὕτως; es sei ja nicht eine Regel für das richtige Verhalten vorhergegangen, sondern ein Urteil über ein unrichtiges (vgl. Hofmann a. a. O. 60). Man möchte doch glauben, daß sich Sinn und Bedeutung der ganzen Enuntiation von 2, 1—11 in die Worte zusammenfassen läßt: der wahre Gläubige und echte Diener Gottes darf zur Richtschnur seines Handelns nur das Gesetz Gottes, das Gebot der Nächstenliebe machen, nicht weltliche Rücksicht. Darauf zurückblickend kann der Apostel hier gewiß aussprechen: nach dieser Richtschnur handelt; er sagt nun freilich nicht einfach: danach handelt, sondern danach redet und handelt, und durch diese Form stellt er den Übergang zu dem Folgenden her, wo das Reden und Handeln näherhin erläutert wird als das Vollbringen von Werken (der Barmherzigkeit) und als Zügeln der Zunge, nur daß auch hier wieder die Ausführung in chiastischer Form erfolgt: zuerst das ποιεῖν (2, 14—26), dann das λαλεῖν (3, 1—11). Mit λαλεῖν und ποιεῖν begegnen uns alte Bekannte; 1, 19 ff handelte ja schon von dem „langsam zum Reden“ und von dem mit dem Hören des Wortes sich zu verbindenden Vollbringen des Gehörten. Was veranlaßt oder nötigt zu dieser Erklärung? Die Stellung von οὕτως, das vor ποιεῖτε wiederholt wird = das ist die Norm, nach welcher ihr

das Reden, und dies die Norm, nach welcher ihr das Handeln einrichten müßt; gemeint ist das in V. 8 angeführte Gebot der Nächstenliebe. Der verschwiegene Gegensatz ist: nicht die Grundsätze der Welt, sondern Gott und sein Gesetz sei Richtschnur. Im allgemeinen sagt Estius: *doctrinam superiorem, quae erat de acceptione personarum, concludit generali admonitione, quae tamen etiam viam aperit doctrinae sequenti de fide et operibus*; der Gelehrte hätte anstatt *de fide et operibus* sagen sollen: über das Reden und Handeln. Der Satz mit *ὥς* aber enthält die Begründung: nach der Norm des göttlichen Gesetzes redet und nach dieser Norm handelt, da ihr nach dem Gesetz der Freiheit werdet gerichtet werden. Das subjektive *ὥς* könnte man auch übersetzen: indem ihr euch von dem Gedanken leiten lasset, daß . . . ; *μέλλειν* ist nicht = sollen, bezeichnet vielmehr ein bestimmt Eintretendes. Die Übersetzung der Vulg. „*incipientes iudicari*“ ist etwas eigentümlich. Cod. Corb.: quasi a lege libertatis iudicio sperantes, was den Sinn nicht richtig wiedergibt. Am Schluß von V. 13 hat die offizielle Vulg.: *superexaltat autem misericordia iudicium*, und manche haben sich abgemüht, diese Version mundgerecht zu machen. So namentlich Estius; vergeblich. Es ist dafür *superexsultat* zu schreiben, wie der Cod. Fuld. hat. Cod. Corb. vortrefflich: *supergloriatur misericordia iudicium*. Beda kennt die Lesart *superexsultat*, denn er bemerkt: *quia quemadmodum damnatus in iudicio dei dolebit, qui non fecit misericordiam, ita, qui fecit remuneratus exsultabit et gaudebit* (p. 21). Hierauf berücksichtigt er allerdings auch die Lesart *superexaltat*. Chrysostomus schildert in seiner Art die barmherzige Liebe und schließt seine herrliche Ausführung mit den unvergleichlichen Worten: *παρθένος ἐστὶ πτέρυγας ἔχουσα χρυσᾶς, περισταλμένη, λευκὸν ἔχουσα πρόσωπον, ἡμερον ὀπόπερός ἐστι καὶ κόρυς, παρὰ τὸν θρόνον ἐστῶσα τὸν βασιλικόν. ὅταν κρινώμεθα, ἄφῃ ἐφίσταται καὶ φαίνεται καὶ ἐξαίρειται: τῆς κολάσεως ἡμᾶς, ταῖς αὐτῆς πτέρυξι: περιβάλλουσα* (p. 1045). Geistvoll sind auch die Bemerkungen des Ökumenius zu V. 13, indem er ausführt, die Wirkung der Barmherzigkeit gegen Arme und Notleidende sei eine ähnliche wie die des Öls, welches die Athleten zur Salbung des Leibes verwenden (*ἔλεος* und *ἐλαϊον* — Wortspiel): wie letzteres bewirke, daß die Schläge des Gegners abgleiten, so mache das Erbarmen gegen den Nächsten die Angriffe der beim Gerichte Klage führenden Dämonen unwirksam: *οὕτω καὶ ἐν τῇ παγκοσμίῳ κρίσει τὰς παρὰ τῶν κατηγόρων ἡμῶν δαιμόνων ἐπιφορὰς διαδιδράσκειν παρέξεται: ὁ εἰς τοὺς πλησίον ἡμῶν ἔλεος* (p. 471).

§ 4.

Das Handeln gegen den Nächsten oder die Betätigung barmherziger Liebe.

2, 14—26.

14. Was ist der Nutzen, meine Brüder, wenn einer sagt, er habe Glauben, Werke aber nicht hat? Kann etwa der Glaube ihn retten? 15. Wenn aber ein Bruder oder eine Schwester in Blöße sind oder in Mangel der täglichen Nahrung, 16. es sagt aber einer von euch zu ihnen: gehet hin im Frieden, wärmet und sättiget euch, ihr gebet ihnen aber nicht das Erforderliche für den Leib, was ist der Nutzen? 17. Also ist auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, tot in Beziehung auf sich selbst. 18. Aber es wird einer sagen: du hast Glauben und ich Werke; zeige mir deinen Glauben ohne die Werke, und ich will dir aus meinen Werken den Glauben zeigen. 19. Du glaubst, daß Gott einer ist? Du tust daran gut, auch die Dämonen glauben und

schaudern. 20. Willst du aber erkennen, o leerer Mensch, daß der Glaube ohne die Werke wirkungslos ist? 21. Abraham, unser Vater, wurde er nicht aus Werken gerechtfertigt, da er Isaak seinen Sohn auf dem Altar darbrachte? 22. Du siehst, daß der Glaube seinen Werken mithalf und aus den Werken heraus sein Glaube vollendet ward. 23. und die Schrift erfüllt wurde, die da spricht: es glaubte aber Abraham Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, und er wurde Freund Gottes genannt. 24. Ihr sehet, daß aus Werken gerechtfertigt wird ein Mensch, und nicht aus Glauben allein. 25. Ebenso aber auch Rahab, die Hure, wurde sie nicht gerechtfertigt, indem sie die Boten aufnahm und auf einem andern Wege fortschaffte? 26. Denn gleichwie der Leib ohne Geist tot ist, so ist auch der Glaube ohne Werke tot.

Der Apostel hat im ersten Abschnitt (2, 1—13) dargetan, daß mit dem Glauben der Christen Personenansehen nach dem Beispiel der Welt unvereinbar und das Gebot der Nächstenliebe die einzige Richtschnur für das Verhalten bilden dürfe. Es genügt für den Christen nicht, sich auf den Glauben zu berufen; was helfen Worte den Armen und Notleidenden, wenn den Worten nicht sofort die Tat folgt? Der Glaube ohne Werke ist tot. Er unterscheidet sich nicht wesentlich von dem Glauben der Dämonen, welcher letzteren kein Heil bringt. Daß der Glaube ohne Werke nicht Rechtfertigung und Heil wirkt, erhellt aus der Schrift, aus dem Beispiel des Abraham und der Rahab. Die Rechtfertigung des ersteren erscheint als Folge eines gewissen Tuns (Opferung des Isaak), welches sich mit seinem Glauben verband; und auch die Rahab ward gerettet infolge ihres Tuns, eines Liebeswerkes gegen die Sendboten Israels (V. 21—26). Wie im ersten Abschnitt tritt auch hier überall deutlich hervor, daß Jakobus die Bedeutung des Glaubens für Rettung und Seligkeit in keiner Weise unterschätzt. In jeder Zeile kommt seine Überzeugung von der Notwendigkeit des Glaubens zum Ausdruck. Er tadelt die Brüder nicht wegen der Anschauung von dem hohen Wert des Glaubens, sondern er verwirft nur die auf den Besitz des Glaubens sich gründende Zuversichtlichkeit und dringt mit Energie auf die Verbindung des Glaubens mit Werken, wie er ja schon in dem einleitenden allgemeinen Teil nachdrücklichst betont hat, daß die wahre Aufnahme des Wahrheitswortes nicht bloß ein Horehen oder Glauben, sondern ein Gehorchen verlange, d. h. daß dem Hören und Glauben die Tat folgen müsse (1, 19 ff).

V. 14. Wie auch sonst stellt Jakobus den Gedankengang, von welchem das Weitere abhängt, gleich zu Anfang scharf und bestimmt heraus, und zwar wählt er die Form der Frage (vgl. 2, 1). Diese lautet: was ist der Nutzen, sc. der herauskommt, wenn man es beim bloßen Glauben bewenden läßt? Der Sinn der Frage ist eine lebhaft

Verneinung, wie der Schluß des Verses zeigt: der Glaube allein vermag nicht zum Heile zu führen. Bedeutungslos ist es nicht, wenn Jakobus schreibt: wenn jemand sagt, er habe Glauben, statt einfach: wenn jemand Glauben hat. Zwar will er gewiß nicht einfach das Vorhandensein jeglichen Glaubens auf seiten derer, die solche Sprache führen, negieren, dagegen drückt er durch diese sprachliche Form bestimmt aus, daß von Glauben im wahren und vollen Sinn bei dem nicht die Rede sein könne, der nicht zugleich Werke aufzuweisen hat. Andernfalls besteht der Glaube lediglich in einem theoretischen Fürwahrhalten, und von solchem Glauben kann ein anderer nur durch das λέγειν des Besitzers Kenntnis erhalten. *δύναται σωσαι*: der Glaube ohne Werke ist nicht im stande, seinen Besitzer zum Heile, zur ewigen Seligkeit zu führen.

V. 15—17. Jakobus veranschaulicht hier die Nutzlosigkeit eines Glaubens ohne Werke durch die Vergleichung mit der auf bloße Worte sich beschränkenden Liebe: wenn Angehörige der christlichen Gemeinde (*ἀδελφός* und *ἀδελφή*) an den unentbehrlichsten Lebensbedürfnissen, an Kleidung und Nahrung, den äußersten Mangel leiden, so ist es doch nicht genügend, Gefühle und Worte der Freundlichkeit ihnen gegenüber zu äußern; da in solchen Fällen tätige Hilfe absolut notwendig erscheint, sind leere Redensarten und freundliche Wünsche eitel und zwecklos. So ist auch der werklose Glaube tot für sich selbst oder in Beziehung auf sich selbst, in sich selbst; es fehlt ihm die innere Lebens- und Triebkraft; er vermag nicht gerecht zu machen. Das *tertium comparationis* liegt in der Nutzlosigkeit, Wirkungslosigkeit einer Stimmung oder Gesinnung, zu welcher keine Taten treten. Die Hervorhebung der Zugehörigkeit der Notleidenden zu der christlichen Gemeinde ist beabsichtigt; es soll dadurch der Gedanke ausgedrückt werden, daß da eine Pflicht nicht bloß der Humanität, sondern der Religion vorliege. *γυμνός* ist wohl nicht von absoluter Nacktheit zu verstehen, wohl aber von einer so schlechten Bekleidung, die kaum mehr als solche gelten kann; man vergleiche zu dieser Bedeutung des Adjektivs den Brief des verlorenen Sohnes Antonis Longos (Papyrus) bei Deißmann, Licht vom Osten 123 u. 124. *ἡ ἐφ' ἡμέρας τροφή* = *ἡ καθ' ἡμέραν ἀναγκασία τροφή* = die Tag für Tag notwendige, also notdürftige Nahrung. Es handelt sich nach der Vorstellung des Jakobus um Christen, welche die zum täglichen Unterhalt unentbehrliche Nahrung oder das tägliche Brot nicht haben. In *εἴπη δέ τις αὐτοῖς* wird das der tätigen Liebe ermangelnde Verhalten solchen Notleidenden gegenüber mit dramatischer Lebendigkeit eingeführt. Die Worte *ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ* = gehet hin im Frieden, sind nicht etwa im

Ton von Spott und Hohn gesprochen zu denken, sondern als freundlicher Abschiedsgruß, als salbungsvolle, aber leere Redensart. *θερμαίνεσθε* nimmt Bezug auf den Mangel an Kleidung (entsprechend dem *γυμνός*), *χορτάζεσθε* auf den Mangel an Nahrung (entsprechend dem *λειπόμενος τῆς τροφῆς*). Man würdige dann die nachdrucksvolle Stellung von *μὴ δῶτε*: zwar freundliche Worte machen und wohlthätig sein mit der Zunge, aber damit kein Tun verbinden. Es entspricht *μὴ δῶτε* formell nicht ganz; denn es ging voraus *εἶπη δέ τις*; übrigens erklärt sich diese Form *μὴ δῶτε* aus *ἐξ ὑμῶν*; der Übergang in die zweite Person ist augenscheinlich wohl berechnet; der Gedanke ist: alle sollen nötigenfalls zusammenstehen; sollte einer allein zu helfen nicht im stande sein, so müssen andere eintreten nach dem Grundsatz: einer für alle, alle für einen. Zum Gedanken an sich vgl. 1 Jo 3, 17 u. 18. *τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος* klassische Ausdrucksweise, nur hier im NT = die zur Unterhaltung des Lebens nötigen Dinge, Kleidung und Speise. Der Apostel schließt mit der Frage: was ist der Nutzen? Solch ein freundliches Reden ohne entsprechendes Tun ist eine kraftlose Kraft, ist nutzlos. Die Anwendung des Bildes folgt in V. 17: also ist auch der Glaube, wenn er keine Werke hat, tot in sich selbst. *καθ' ἑαυτήν* gehört nicht zum Subjekt *ἡ πίστις* = der Glaube für sich allein (ohne Werke) ist tot, sondern zu *νεκρά*: der Glaube ist tot in Beziehung auf sich selbst = in sich selbst; Vulg.: in semetipsa, er ist in seiner Wurzel tot, es fehlt ihm die innere Triebkraft, d. h. er kann wohl existieren, aber kann keinen Nutzen schaffen.

Lesart in V. 14. Lachmann schreibt nach BC *τί ὄφελος*; auch Mayor und andere haben sich dafür entschieden = was ist für ein Nutzen oder einfach: was nützt es, wenn einer sagt? Indes dürfte nach Sin. AC³ KL *τί τὸ ὄφελος* den Vorzug verdienen. Erstere Lesart sieht wie eine Erleichterung aus; *τί τὸ ὄφελος* ist übrigens wohl verständlich: was ist der Nutzen, der daraus hervorgeht, wenn jemand Glauben zu haben behauptet? Über Sinn und Bedeutung der Worte aber sind eigentümliche Urteile laut geworden. Man hat vor allem auf die Wendung *ἐὰν πιστὸν λέγῃ ἔχειν*, nicht *ἐὰν τις ἔχῃ πιστὸν* aufmerksam gemacht, um darauf die Behauptung zu stützen, der Glaube werde von Jakobus von vornherein als ein vermeintlicher, vergeblicher charakterisiert. Am weitesten ging in dieser Beziehung Schwarz in seiner Arbeit zu Jak 2, 14—26 (Stud. u. Krit. 1891, 704 ff.). Er legt dar: nach Jakobus muß der Glaube notwendig Werke wirken, daher ist nach ihm, wo keine Werke sind, auch kein Glaube da. Wird nun doch von jemand, der keinen Glauben hat, behauptet, er habe Glauben, so besteht dieser bloß in der Behauptung; Jakobus finde bei den hier bekämpften Gegnern nichts als die bloße Behauptung, Glauben zu haben. Die Frage: kann auch der Glaube ihn retten? sei soviel als: kann auch die bloße Behauptung, Glauben zu haben, ihn retten? somit sei das Wort „Glaube“ hier nur ironisch gebraucht; der Apostel führe das Wort „Glaube“ bloß im Sinne der Gegner an; ironisch sei auch der Ausdruck *τί τὸ ὄφελος*; und durch die Wiederholung desselben nach dem Beispiel in V. 15 u. 16, welches die Blößen des Gegners aufgedeckt, trete

die Ironie noch weit stärker hervor; nicht zugestanden habe Jakobus seinen Gegnern den Begriff eines werklosen Glaubens, sondern er habe ihnen diesen Begriff, welchen er als einen Hohn auf den wahren Glauben empfunden, mit Hohn vorgeworfen (a. a. O. 708 ff.). Dies ist eine deutliche und verständliche Erklärung der Worte des Jakobus, aber keine richtige. Die Sprache der Ironie soll Jakobus hier von Anfang an reden! Aber damit will schon die Anrede „meine Brüder“ gar nicht stimmen, die wohl auf eine eindringliche Vorstellung oder Warnung der Leser schließen läßt, nicht aber auf eine Verhöhnung. Sodann kann Jakobus mit ἐὼν λέγει τις nicht ein Vorgeben, den Glauben zu haben, den man doch nicht besitze, meinen. Denn dann müßte er schreiben: wenn er Glauben zu haben behauptet, Glauben aber nicht hat. Nun schreibt er aber: während er doch keine Werke hat. Durch diese Wendung deutet er an, daß er den Glauben als wirklich vorhanden annimmt, und setzt demselben Werke entgegen. Weiterhin ist es verfehlt, wenn Schwarz statuiert, es wolle von Jakobus ein Beispiel für den werklosen Glauben der Gegner gegeben werden. Zunächst ist strikte daran festzuhalten, daß es sich um einen Vergleich handelt; denn dieser wird in V. 17 durch οὕτως in aller Form vollzogen. Durch die Vergleichung aber erweist Jakobus die Wertlosigkeit eines Glaubens ohne Werke: ein solcher Glaube ist ebenso wertlos wie eine Teilnahme an der Not des andern, die nur schöne Worte für dieselbe hat, aber ihr nicht durch die Tat abhilft. Sobald man alle diese Momente prüft, kommt man zu der Ansicht: Jakobus anerkennt durchaus den Glauben der Gegner, wenn man überhaupt von solchen sprechen will, aber er anerkennt denselben nicht als wahren und echten. Nur nebenbei sei bemerkt, daß man gewiß die Tendenz des Jakobus falsch deutet, wenn man behauptet, das Beispiel in V. 15 u. 16 stelle die Verhöhnung eines Armen, also eine schmählische Handlung dar (Schwarz a. a. O. 711). Zu solcher Auffassung gibt der Wortlaut keinen Anlaß. Dieser drückt aus: der Betreffende beläßt es bei freundlicher Zusprache und entläßt den Armen mit der Aufforderung, sich zu sättigen und zu erwärmen, weil er seinen Zustand bemitleidet. Der Fall ist gewiß denkbar. Gar leicht legt sich in solchen Situationen der Gedanke nahe: ich kann es bei freundlicher und wohlwollender Gesinnung bewenden lassen, zu tatsächlicher Hilfe bin gerade ich nicht verpflichtet; dazu gehören andere Mittel, als mir zu Gebote stehen. Es ist übrigens auch hier zu beachten, daß Jakobus damit nur einen möglichen Fall einführt. Weittragende Schlüsse auf die sittliche Beschaffenheit seines Leserkreises dürfen nicht gemacht werden. Er will nur durch die Vergleichung die Wertlosigkeit eines Glaubens ohne Werke veranschaulichen. Beda erläutert die Stelle im ganzen richtig und gut: *sicut verba sola pietatis nudum vel esurientem non recreant, si non et cibus praebeatur ac vestis, ita fides verbotenus servata non salvat. Neque huic sententiae contrarium est quod dominus ait: qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit (Mk 16, 16). Subintelligendum namque ibi est, quod tantummodo vere credat, qui exercet operando quod credit; et quia fides et caritas ab invicem separari nequeunt, Paulo attestante, qui ait: est fides, quae per dilectionem operatur (Gal 5, 6). Beda weist zum Schluß noch auf 1 Jo 3, 17 hin (p. 21).*

V. 18—19. In dem Streben nach epigrammatischer Kürze wurde Jakobus dunkel. Die Erklärung der zwei Verse gestaltete sich fast ebenso vielfältig als die Zahl der selbständigen Erklärer, so bemerkt ein namhafter Exeget, Schegg (a. a. O. 111), zu unserer Stelle. Tatsächlich ist die Dunkelheit nicht undurchdringlich und die Schwierigkeit nicht

unüberwindlich. In V. 18 und 19 spricht jedenfalls nicht Jakobus selbst. Im Hinblick auf die sprachliche Form möchte man ἀλλ' ἐπεὶ τις am liebsten als Einwandsformel fassen, wodurch die Entgegnung eines andern gegen das, was Jakobus als sein Urteil ausgesprochen, angezeigt würde. Dazu paßt aber die gleich folgende Rede: σὺ κτλ. nicht. Vielmehr enthalten V. 18 und 19 die Rede eines Dritten, welchen Jakobus einführt, damit er von seinem Standpunkt aus in direkter Anrede eine Entgegnung an den τις in V. 14 richte: du behauptest freilich: ich habe Glauben, aber es wird dir jemand sagen. Man wende nicht ein, wozu denn solche Einführung eines andern, eines Bundesgenossen des Jakobus dienen soll; sie dient zu dramatischer Veranschaulichung. Zuerst stellt der Eingeführte den beiderseitigen Standpunkt fest: du hast Glauben, und ich habe Werke. Dann beginnt er den Angriff mit δείξόν μοι. Er richtet also an den Glaubenden die Aufforderung, seinen Glauben ohne die Werke zu zeigen. Dazu ist der Angeredete nicht im stande, da ja nur Werke, die er nicht hat, beweisen können, daß Glaube vorhanden ist. Danach er bietet sich der Redende selbst seinerseits, seinen Glauben, dessen er sich in keiner Weise rühmt, zu erweisen. Er tut dies, indem er seine Werke vorzeigt. Diese sind der tatsächliche Beweis von dem Glauben, der in den Werken zur Erscheinung kommt. So steht der Glauben zu haben (V. 14) behauptende Christ rat- und sprachlos da. In V. 19 fährt dann der von Jakobus eingeführte Dritte fort: du bist ein Gegner des Polytheismus; du bekennst dich zu dem Glauben, daß Gott einer ist und daß nicht ein anderer ist außer ihm (vgl. Mk 12, 29 ff bzw. Dt 6, 4 ff: das Schema). Das ist ja sehr löblich; denn jene Wahrheit ist eine unzweifelhafte und unbestreitbare; da du es aber bei einem rein theoretischen Monotheismus bewenden lässest, so will ich dir ein Wort sagen: auch die bösen Geister der Hölle glauben an den einen Gott, aber dieser Glaube bringt ihnen keinen Nutzen, kein Heil, sondern vermehrt ihre Qual; die Dämonen schauern beim Gedanken an Gott, sie schauern beim Gedanken an seine Macht und Strafgerechtigkeit. Lichtvoller konnte die Unfruchtbarkeit und religiös-sittliche Wertlosigkeit des werklosen, rein theoretischen Mundglaubens nicht ausgedrückt werden, als es durch diese unvergleichlich kurze Zusammenstellung geschieht: glauben und schauern. Man empfindet die Macht und Gewalt der Ironie. Einiges Licht fällt auf das denkwürdige Logion τὰ δαίμονια φρίσσουσι durch die Worte des Josephus: τὸ φρικτὸν ὄνομα τοῦ θεοῦ (Jüd. Kr. 5, 10, 3 sub fin.), aber noch mehr durch einen Vers in dem um 300 p. Chr. n. geschriebenen, indes viel ältere Bestandteile enthaltenden Zauberpapyrus der Bibliothèque nationale in Paris; derselbe lautet: παντὸς δαίμονος φρικτὸν ὃ φοβεῖται = es ist für

jeden Dämon ein Schauder, den er fürchtet, nämlich der unaussprechliche Name Gottes; der Klang desselben erfüllt die Dämonen mit wahrem Entsetzen; durch Anrufung dieses Namens werden sie bezwungen und müssen weichen (vgl. Deißmann, Bibelstudien 42 f und Licht vom Osten 180 ff).

Der Text in V. 18 u. 19 ist zum Teil schwankend, doch dürfte zu lesen sein: *δειξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων* (ohne σου), *καὶ γὰρ δεῖξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν* (ohne μου), und in V. 19 ist statt der Rec. *ὅτι ὁ θεὸς εἰς ἐστὶν* zu lesen *ὅτι εἰς ἐστὶν ὁ θεός* (nach Sin. A. Vulg.). In V. 18 beachte man vor allem die scharfe Gegenüberstellung von Du und Ich; dann die kunstvolle, wohlberechnete Wortstellung. Im ersten Glied steht *τὴν πίστιν* voran, im zweiten Glied dagegen *ἐκ τῶν ἔργων μου*, entsprechend dem *σὺ πιστὸν ἔχεις*, *καὶ γὰρ ἔργα ἔχω*, Gegenüberstellung dessen, was jeder von beiden hat. Der Sinn der Worte ist klar: nur Werke können zeigen oder erweisen, daß Glaube vorhanden ist. Die These aber, daß der Glaube ohne Werke unerkennbar, aus den Werken aber erkennbar und erweisbar sei, hat zur Voraussetzung die andere, daß zwischen Glaube und Werken eine innere Einheit bestehe. Und man wird als Gedanken des Apostels herausstellen dürfen: wo keine Werke sind, fehlt es an dem echten, wahren, lebendigen Glauben; wo Werke sind, da ist solcher Glaube vorhanden. In den Werken stellt sich der Glaube als ein lebendiger und wirksamer dar. Der Inhalt von V. 18 ist von ungewöhnlicher Bedeutung; denn er zeigt einmal, daß der Glaube dem Jakobus etwas Zuständliches oder Habituelles ist; er spricht ja von *πιστὶν ἔχειν* oder *fidem habere* (vgl. V. 14). Aber nur der Glaube gilt ihm als echt, welcher Werke hat; letztere sind ihm ein untrügliches Kriterium des Glaubens. Wenn aber die Werke Kennzeichen und Erweis des Glaubens sind, so können es nur Glaubenswerke sein: der Glaube offenbart sich und erweist sich wirksam in Werken. Aber welcher Art ist denn der Glaube, von welchem Jakobus redet? welches ist der Inhalt desselben? Man sagt, darüber gebe V. 19 die beste Auskunft. Wirklich hat man geurteilt, daß Jakobus hier den Glauben bestimme; zwar sei diese Bestimmung durch den Zusammenhang (Beispiel von Abraham) veranlaßt, indes habe der Apostel im Ernst gegen diese Definition nichts einzuwenden; darin liege aber ein Anzeichen für die Entstehung des Briefes im 2. Jahrhundert, wo bei vielen das Christentum in Monotheismus und strenger Sittlichkeit bestand (Grafe a. a. O. 30). Allein um eine Definition des christlichen Glaubens kann es sich von vornherein nicht handeln. Jakobus will den sittlichen Unwert des werklosen Glaubens aufzeigen durch eine Vergleichung desselben mit dem Glauben der Dämonen bzw. dem Verhalten der letzteren gegenüber von Gott auf Grund ihres Glaubens. Dieser Glaube aber besteht lediglich in einer Anerkennung der Existenz des einen Gottes. Darum mußte Jakobus sich auf die Nennung dieser Anerkennung oder das Fundamentaldogma des Monotheismus beschränken. Er konnte nicht den christlichen Glauben nach Wesen und Inhalt bestimmen. Glaubensobjekt ist ja gewiß Gott oder das Wort Gottes, das Wort der Wahrheit (1, 18), aber doch auch Christus, der nach seinem Erdenwandel und seiner Erniedrigung zur Herrlichkeit und Herrschaft erhöht ist (2, 1) und wiederkommen wird zum Gericht (5, 8 u. 9). Allerdings ist hier vom Glauben im Sinn eines rein theoretischen Glaubens die Rede; indem aber Jakobus diesen mit dem Glauben der Dämonen vergleicht, betont er so stark als möglich die Unzulänglichkeit und den religiös-sittlichen Unwert desselben. Als wertvollen und wirksamen Glauben sieht er nur den mit Liebe verbundenen Glauben an (2, 5), da er ja sagt, daß die Christen

als Könige das Gesetz erfüllen infolge der Freiheit von der Sünde und der Ausrüstung mit der Gnade (2, 8). Solcher Glaube ist dem Jakobus der christliche Glaube, der, weit entfernt ein bloßer theoretischer oder Verstandesglaube zu sein, vielmehr sittliche Lebenskraft enthält und in Werken sich manifestiert. Chrysostomus hat im ganzen Tendenz und Tragweite der Ausführung des Apostels richtig gewürdigt, indem er zu V. 18 u. 19 darlegt, daß Jakobus überall den Glauben voraussetze und durchaus billige, aber einen nur in Bekenntnis, nicht in Werken sich äußernden Glauben als echten und wahren keineswegs anerkenne: *καὶ εἰς τὸν πατέρα καὶ εἰς τὸν υἱὸν ὁρθῶς τις πιστεύῃ καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, βίον δὲ μὴ ἔχῃ ὁρθόν, οὐδὲν αὐτῷ κέρδος τῆς πίστεως εἰς σωτηρίαν· δεῖ ἡμᾶς καὶ βίου καὶ πολιτείας καθαρωτάτης*. Er setzt aber dann abermals ein und schreibt: *μέγα πίστις καὶ σωτήριον, καὶ ταύτης ἄνευ οὐκ ἔνι σωθῆναι ποτε, ἀλλ' οὐκ ἀρκεῖ καθ' ἑαυτὴν τοῦτο ἐργάσασθαι, ἀλλὰ δεῖ καὶ πολιτείας ὁρθῆς*. Er schließt die Erläuterung mit den Worten: *δεῖ τοίνυν ἡμῖν πολλῆς σπουδῆς* (p. 1045). Auch Ökumenius versteht den Jakobus richtig dahin, daß er den Glauben im Sinn eines bloß theoretischen Fürwahrhaltens (als *ἀπλή συγκατάθεσις*) für unnütz und unwirksam erkläre (p. 477).

In V. 20 tritt wieder Jakobus ein, um dem Christ, der mit einem Glauben ohne Werke durchzukommen wähnt, den Beweis zu liefern, daß solcher Glaube wirkungslos ist. Den Beweis führt er aber aus der Schrift, zunächst aus der Geschichte Abrahams. Der Vers nimmt eine Mittelstellung ein. Einerseits wird das V. 17 Gesagte wieder aufgenommen und zum Abschluß gebracht: ohne Werke ist der Glaube wirkungslos. Andererseits ist die abschließende Aussage durch die Einkleidung in die Frage: „willst du erkennen?“ Ankündigung des folgenden Schriftbeweises für die Notwendigkeit von Werken. Bedeutungsvoll erscheint das Beiwort *κενός* in der Anrede; damit wird die Leerheit eines Gläubigen bezeichnet, der keine Werke aufzuweisen hat; leer sc. von Werken ist eigentlich sein Glaube. Jakobus überträgt aber dieses Prädikat auf den Besitzer des werklosen Glaubens, um seine ganze Gehaltlosigkeit und Armseligkeit zu kennzeichnen, die sich erst recht, falls er bei seinen Grundsätzen beharrt, am Tage des Gerichtes zeigen wird (vgl. 2, 13). Damit er fernerhin nicht ein *κενός* bleibe, soll er, und zwar auf Grund der Schrift, erkennen, daß der Glaube ohne Werke unwirksam ist (*ἀργή* = *ἄ-εργος*), einem Kapital gleich, das keine Zinsen bringt; der bloße Glaube ist ohne die Werke nichts nütze, bringt seinem Besitzer nichts ein; nur wenn er sich in Werken erweist, ist er dem Christ eine einträgliche Kraft, ein reiche Zinsen bringendes Kapital. Dies lehre, fährt Jakobus in

V. 21 fort, das Beispiel Abrahams. Man beachte vor allem die lebhafteste Form der Frage: Abraham, ward er nicht aus Werken gerechtfertigt? Abraham wird *ὁ πατήρ ἡμῶν* genannt, wie einige glauben, mit Beziehung auf sein Verhältniß zu *Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα* = Ahnherr der Heilsgemeinde, des wirklichen Gottesvolkes auf Erden (vgl. Röm 4, 1).

Diese Anschauung ist indes spezifisch paulinisch; vielmehr bedeutet es: der leibliche Stammvater sowohl des Jakobus als der angeredeten Leser. οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη; die Frage stellt als ausgemacht und von niemand beanstandet hin, daß Abraham aus Werken gerechtfertigt wurde. ἐξ ἔργων — ἀνενέγκας: damit gibt der Apostel Aufschluß über die Ursache, aus welcher die Rechtfertigung Abrahams hervorging. Als solche nennt er Werke oder die Opferung des Isaak. Meint der Apostel vielleicht nur die tatsächliche Darbringung des Isaak? Gewiß nicht, vielmehr bezeichnet ἔργα ein Tun überhaupt, und der Partizipialsatz nennt den einen Fall, die eine Tat, welche die Krone seines Tuns war. Der Sinn ist: aus Werken sc. des Gehorsams gegen Gottes Wort, welche in der Opferung des Isaak ihren Höhepunkt erreichten (vgl. Schegg a. a. O. 116). Was bedeutet nun ἐδικαιώθη? Sicher nicht: er wurde gerecht oder freigesprochen im Endgericht. Es sind ja freilich mannigfaltige Versuche angestellt worden, diese Auslegung mundgerecht zu machen, indem man notgedrungen einräumte, allerdings habe Jakobus den Erdenwandel des Patriarchen im Auge, aber er wolle andeuten, daß Abraham ganz am Ende seines heilsgeschichtlichen Lebens auf Grund von Glaube und Werken das göttliche δικαιώσθαι erfahren habe, durch welches dann selber wieder ihm ein Zeugnis und Vorbild der endgerichtlichen Rechtfertigung gegeben worden sei. Nach dem Text redet der Apostel klar und bestimmt von einer Rechtfertigung des Abraham im diesseitigen Glaubensleben und ohne jede Andeutung, daß diese gerade am Ende seines Lebens ihm zuteil geworden sei; die erwähnte Auslegung findet jetzt fast allgemein Abweisung. Bedeutet aber ἐδικαιώθη vielleicht: Abraham wurde von Gott für gerecht erklärt? Das könnte den Sinn haben: der Patriarch wurde für gerecht erklärt, wie er dies wirklich war, oder er wurde dafür erklärt, wenngleich er es tatsächlich nicht war. Man braucht sich mit derlei Interpretationen nicht im einzelnen abzugeben. Die Möglichkeit derselben ist ausgeschlossen vom sprachlich grammatischen Standpunkt aus, und zwar unter dem doppelten Gesichtspunkt:

a) δικαιώσθαι bedeutet nicht gerecht gesprochen, sondern gerecht gemacht werden bzw. gerecht werden; vergleiche die Verba φιλοῦσθαι Freund werden, κακοῦσθαι schlecht werden, ἐλαττοῦσθαι kleiner werden;

b) die Bedeutung gerecht gesprochen oder als gerecht erklärt werden ist hier auch durch den unmittelbaren Zusammenhang ausgeschlossen; denn es geht dem ἐδικαιώθη voran ἐξ ἔργων, und es folgt ihm der Partizipialsatz ἀνενέγκας, welcher ἐξ ἔργων erläutert. Damit ist angezeigt, daß das δικαιώσθαι nicht die Folge einer göttlichen

Deklaration, sondern die Frucht eines gewissen Tuns war, welches Abraham im Gehorsam gegen den erkannten Willen Gottes leistete, wobei ja von vornherein zuzugeben ist, daß dieses Tun von der Gnade Gottes begleitet war. Wenn sonach ἐδικαιώθη ausdrückt: er ward gerecht gemacht oder er ward gerecht, so scheint man das nur mehr also verstehen zu können: Abraham ward in den Zustand der Rechtfertigung vor Gott versetzt d. h. aus dem Zustand der Ungerechtigkeit und Feindschaft Gottes in den Stand der Gerechtigkeit und Gottwohlgefälligkeit. Es wäre nicht bloß an Tilgung der Sünden zu denken, sondern zugleich an die Mitteilung eines neuen Lebens, innere Heiligung durch eine Gnade, welche der Seele selbst anhaftet. So wenigstens wird das paulinische δικαιώσθαι (Gal 2, 16. Röm 3, 28; 4, 1 ff usw.) zu verstehen sein, und wenn keine Differenz zwischen Paulus und Jakobus angenommen werden will, so muß, wie es scheint, der vorliegende Ausspruch des letzteren in demselben Sinne ausgelegt werden, zumal da er als Beispiel der Rechtfertigung ebenso Abraham einführt wie Paulus. Diese Auslegung wird denn auch von angesehenen Theologen vorgetragen und verteidigt; es seien nur genannt Bisping, Schanz (Quartalschr. 1880, 3 ff u. 247 ff); Bartmann (Bibl. Studien 1897, H. 1, 1 ff). Allein ganz gewichtige Bedenken stehen derselben im Weg. Jakobus redet ja doch in dem ganzen Abschnitt 2, 14—26 nicht davon, wie der Mensch durch die sündenvergebende Gnade in das Verhältnis eines Gerechten zu Gott kommt; davon redet er in der denkbar größten Kürze ein für allemal an der Stelle 1, 18. Im vorliegenden Abschnitt dagegen legt er dar, daß der bloße Glaube ohne Werke nutzlos, daß das Vorhandensein desselben nur durch Werke erweisbar sei. Er gibt diese Ausführung für bereits Gerechtfertigte, im Christentum Stehende und will diese von der Notwendigkeit überzeugen, daß ihr christlicher Glaube sich in Betätigung von Werken lebendig und wirksam erweise. In diesem Zusammenhang bzw. von solcher Tendenz aus kann er den Abraham nicht vorführen als Beispiel der Rechtfertigung in dem Sinn, daß er durch die sündenvergebende Gnade in das Verhältnis eines Gerechten zu Gott gekommen ist, sondern nur in dem Sinne, daß der bereits in Gnaden angenommene Abraham vermöge seiner Werke, namentlich vermöge der Opferung Isaaks, ein Gerechter im vollen Sinn geworden oder daß seine Gerechtigkeit vermehrt und vollendet worden ist. ἀνεύχας = weil er oder dadurch, daß er den Isaak auf den Altar brachte. Das Partizip hat nicht temporale, sondern kausale Bedeutung, wie namentlich aus der Vergleichung der Worte mit 2, 25 sich ergibt: οὐκ ἐδικαιώθη ἐξ ἔργων, ὑποδεξαμένη; ἀναφέρειν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ist eine Art term.

techn.; vgl. Gn 8, 20. Lv 14, 20. Bedeutsam ist die Beifügung von τὸν υἱὸν αὐτοῦ zu Ἰσαάκ: es soll dadurch die Größe des Opfers und die Selbstüberwindung hervorgehoben werden. Allerdings kam es nicht zur Schlachtung Isaaks, es blieb bei dem Willen und Entschluß Abrahams. Aber man darf nicht vergessen, daß seine ganze innere Disposition mit der vollendeten Hingabe und Unterwerfung unter den göttlichen Willen eine Gehorsamstat ersten Ranges war, da er schon seine Hand zum Stoß ausstreckte und die Nichtvollendung der Tötung infolge des göttlichen Befehls nichts von dem Werte seiner Handlung hinwegnahm.

V. 22. Manche nehmen die Worte βλέπεις ὅτι als Frage, entsprechend der Frage in V. 21: siehst du, daß . . .? Besser wird man mit der Vulg. dieselben als Aussage fassen. Jakobus hält hier den Lesern vor, was sich aus dem Beispiel Abrahams ergebe: du siehst, daß der Glaube Abrahams zusammenwirkte mit seinen Werken, seinem Tun behilflich war, und daß aus den Werken sein Glaube vollendet wurde. In dem συνεργεῖν liegt jedenfalls in erster Linie, daß der Glaube des Abraham sich als lebendig und wirksam erwies; denn συνεργεῖν ist gewählt mit Bezug auf νεκρά bzw. ἀργή in V. 17 u. 20: Abrahams Glaube war, wie seine Rechtfertigung beweist, nicht unwirksam, sondern wirksam: ἔργει; aber der Apostel schreibt συνήργει: fides cooperabatur operibus: er war kooperativ tätig mit seinen Werken. Das ist sehr wichtig. Eigentlich ist es die Liebe, welche zu den Werken antreibt, der Glaube ist bei der Ausführung mittätig neben der Liebe. Durch diese Wendung bringt Jakobus zum Ausdruck, daß der Glaube Abrahams eine πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη war (Gal 5, 6), indem er zu dem Tun, zu der Darbringung des Opfers antrieb und die Ausführung begleitete, so daß sein Tun Gott gefällig war; der Glaube Abrahams war dem Jakobus ganz und gar nicht ein bloß theoretisches Fürwahrhalten, sondern eine vollkommene Hingabe des Herzens und Gemütes an Gott als das höchste Gut oder ein mit Liebe verbundener Glaube. καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη: meist läßt man diesen Teil des Verses nicht mehr von βλέπεις ὅτι abhängen, sondern betrachtet ihn als selbständigen Satz, indes doch wohl nicht mit Recht, vielmehr: und daß sein Glaube aus den Werken vollendet wurde. Dieser Gedanke von der Rückwirkung der Werke auf den Glauben oder der Gedanke: je tätiger der Glaube in Werken ist, desto vollkommener wird er, bildet ein charakteristisches Merkmal der Ausführung des Jakobus. Mit den Werken meint der Apostel die Glaubenswerke. Diese brachten den Glauben Abrahams zur Vollendung d. h. vermehrten seine Gerechtigkeit und vollendeten sie; machten ihn Gott

noch wohlgefälliger. Was hier Jakobus Vollendung des Glaubens nennt, kennt auch Paulus und bezeichnet es gleichfalls als ein Wachstum des Glaubens und der Liebe, als eine Befestigung und Vollendung des Glaubenslebens (2 Kor 10, 15. 2 Thess 1, 3. Eph 4, 13. Kol 2, 7).

V. 23. Der Apostel hat unter Berücksichtigung von Gn 22 dargelegt, daß Abraham durch den mittels der Werke vermehrten Glauben gerechtfertigt d. h. Gott vollkommen wohlgefällig wurde. Nunmehr zieht er an einer früheren Stelle über Abraham gebrauchte Schriftworte als einen Beleg seiner vorgetragenen Lehre bei, die Worte Gn 15, 6. Aber hier ist ja doch von der Rechtfertigung Abrahams infolge seines Glaubens an die Verheißung der wunderbaren Geburt Isaaks die Rede. Gewiß, allein Jakobus betrachtet die Gn 15, 6 genannte Rechtfertigung Abrahams als eine bloß vorläufige. Erst als sein Glaube durch die Darbringung des Isaak zur Vollendung gekommen war, wurde der Erzvater vollkommen gerecht gemacht, also das Schriftwort Gn 15, 6 ähnlich einem prophetischen oder typischen Worte erfüllt. Nach Jakobus hat das Schriftwort den Sinn: Abraham aber glaubte Gott, und es wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet; Abraham erwies durch seine Werke einen vollkommenen Glauben, und dieser (*fides operibus consummata*) wurde ihm als vollkommene Gerechtigkeit angerechnet. Mit ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην meint er die zweite Rechtfertigung, Paulus dagegen Röm 4, 3 ff die erste, die Versetzung aus dem Zustand der Sünde in das Verhältniß eines Gerechten. Der Bruder des Herrn versteht unter ἐπίστευσεν den durch die Werke vollendeten Glauben, Paulus die *fides nondum operibus aucta*. Ein Widerspruch zwischen beiden liegt nicht vor. Die Differenzen erklären sich aus der Verschiedenheit des Planes und Zweckes der ganzen Ausführung hier und dort. ἐπληρώθη ἡ γραφή: erfüllt wurde die Schriftstelle, die da sagt. πληροῦσθαι bedeutet nicht etwa: bestätigt, sondern erfüllt werden. Dieses Verbum ist ein stehender Ausdruck für das Eintreten einer Weissagung. Vulg.: *suppleta est scriptura*; doch Cod. Corb.: *impleta est*; indes kann von einer „Ergänzung“ des Schriftwortes hier nicht die Rede sein. καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη. Diese Worte gehören nicht mehr zum Zitat, denn an der Stelle der Genesis findet sich der Ausdruck nicht, wohl aber wird Is 41, 8. 2 Chr 20, 7 und besonders Jdt 8, 20 Abraham Freund Gottes genannt. Sehr häufig ist weiterhin diese Bezeichnung Abrahams bei den Rabbinen und bei Philo. Wie ist aber φίλος θεοῦ zu fassen? Bedeutet es: Gott liebt den Abraham, ist ihm in Liebe zugetan, hat ihn in seine Freundschaft aufgenommen und bezeugt ihm seine Gunst? oder: Abraham ist ein Liebhaber Gottes, liebt Gott. Es dürfte erstere

Auffassung vorzuziehen bzw. allein berechtigt sein; nur sie entspricht dem Zusammenhang. Erst durch Betätigung seines Glaubens durch Werke (Opferung Isaaks) erwarb sich Abraham die vollkommene Gerechtigkeit und das Anrecht auf den Titel eines φίλος Θεοῦ (Freund Gottes) im Vollsinn des Wortes.

V. 24. Hier wird aus dem erörterten Beispiel Abrahams die allgemein gültige Folgerung gezogen. ὁρᾷτε darf nicht als Frage genommen werden, vielmehr: ihr sehet also. Das in KL beigefügte τοῖνον kann allerdings nicht als ursprünglich angesehen werden, doch ist die Beifügung sinngemäß: ohne Werke also, durch bloßen Glauben gibt es keine Rechtfertigung. μόνον gehört zu πίστειως und hat die Bedeutung eines Adjektivs: ex fide sola. Der Sinn der Worte des Apostels ist: aus dem Beispiel Abrahams ersieht man, daß es eine Rechtfertigung nur gibt auf Grund eines werktätigen Glaubens; δικαιωθῆναι kann nach den bisherigen Ausführungen auch hier nicht die Versetzung in das Verhältnis eines Gerechten durch die sündenvergebende Gnade bezeichnen, sondern nur die Versetzung in den Stand vollkommener Rechtschaffenheit oder die sog. iustificatio secunda. Das zeigt auch das weiterhin folgende Beispiel der Rahab.

V. 25. Dieses wenigstens, glauben manche, kann nur zur Begründung der These von der iustificatio schlechtweg oder der iustificatio prima verwendet werden; denn die Rechtfertigung der Frau stelle sich als Errettung vom Verderben dar, indem sie, die Kanaaniterin und Buhlerin (Jos 2, 1 ff. Hebr 11, 31), von allen Bewohnern Jerichos allein am Leben erhalten wurde (Jos 6, 17 ff). Dagegen muß in erster Linie bemerkt werden, daß den Juden an der Rahab nicht die Errettung das Interessanteste war, sondern dies, daß sie gewürdigt wurde, Israel eingefügt, ja zur Ahnmutter des Messias erhoben zu werden (Ruth 4, 21. Mt 1, 5). Es muß außerdem einer weit verbreiteten falschen Auffassung entgegengetreten werden, als ob Jakobus die Tat der Rahab als Glaubenstat vorführe. Er charakterisiert dieselbe vielmehr als ein Werk der Barmherzigkeit. Denn er fügt dem ἐξ ἔργων bei: indem sie die Kundschafter oder Sendboten (Israels) aufnahm und sie auf einem andern Weg entließ. Man beachte hierbei den realistischen Ausdruck ἐκπαλῶσα (vgl. Mt 9, 38. Mk 1, 12) = rasch fortschaffen, die Eile und den Eifer ausdrückend. Als Glaubenstat wird ihr Handeln Hebr 11, 31 gefeiert: durch Glauben kam Rahab, die Buhlerin, nicht um mit denen, die ungehorsam waren, da sie aufgenommen hatte die Kundschafter in Frieden. Jakobus deutet zunächst durch nichts an, daß er die Tat der Rahab, wie er sie vorführt, als Glaubenstat auffaßt und aufgefaßt haben will. Er spricht dem

unmittelbaren Wortlaut nach nur von der Rechtfertigung der Rahab auf Grund ihrer Werke. In erster Linie hat der Bruder des Herrn wohl Jos 2, 1 im Auge, wie er durch die Prädzierung der Rahab als πόρνη verrät. Dort ist aber nicht die Rede von dem Glauben der Rahab, sondern nur von ihrer Tat, der Rettung der Kundschafter. Im Einklang damit schildert Josephus ihr Verhalten als εὐεργεσία: sie bat die Kundschafter, ihr die Wohltat zu vergelten . . .; sie drückten ihr für die erwiesene Wohltat ihre Dankbarkeit aus (A. 5, 1, 2) . . .; Josua ließ die Rahab zu sich führen, sagte ihr dafür Dank, daß sie die Kundschafter am Leben erhalten, und bemerkte ihr zugleich, daß er diese Wohltat nicht unvergolten lassen werde (A. 5, 1, 7). Dem entspricht die Verwendung der Geschichte der Rahab in der rabbinischen Literatur, wo gleichfalls die den Kundschaftern erwiesene Hilfe gepriesen wird: sie ließ die Kundschafter am Seil, durchs Fenster, an der Mauer mit eigener Gefahr hinab (vgl. Spitta a. a. O. 86). Im Einklang damit spricht Jakobus von der Rechtfertigung der Rahab infolge von Werken, als welche er die Aufnahme der Kundschafter und die kluge Fortschaffung derselben namhaft macht. Aber was versteht Jakobus unter ἐδικαιώθη? und wie denkt er sich den Modus ihrer Rechtfertigung? Er redet hier nichts von dem Glauben der Rahab, sondern nur von ihren Werken bzw. ihrem großen und ausgezeichneten Werk der Barmherzigkeit. Weiß er wohl nichts von dem Glauben der Frau oder will er denselben negieren? Gewiß nicht; es konnte ihm Jos 2, 10 f nicht entgehen, wo das Bekenntnis ihres Glaubens notiert wird: „Wir haben gehört, daß der Herr ausgetrocknet hat das Wasser des Schilfmeeres vor euch, und was ihr getan den beiden Königen der Amorrhäer . . .; Jahve, euer Gott, ist der Gott droben im Himmel und hienieden auf Erden.“ Jakobus redet hier dem Zwecke der vorliegenden Ausführung gemäß (2, 14—26) von der Manifestation ihres Glaubenslebens durch Werke und der Vermehrung, Erhöhung oder Vervollkommenung desselben durch Werke. Er setzt voraus, daß Rahab, ehe sie die Kundschafter rettete, also das große Werk der Barmherzigkeit vollführte, zum Glauben an den Einen wahren Gott, dessen Macht, Stärke und Weisheit gekommen war, und nicht bloß dies, sondern auch daß sie mit Herz und Gemüt durch Sinnesänderung und Reue diesem Gott sich zugewandt hatte; er setzt, um es kurz zu sagen, ihre erste Rechtfertigung voraus und spricht nur von dem δικαιώσθαι in dem Sinne, daß durch ihr Tun, welches von dem mit Liebe verbundenen Glauben ausging und davon begleitet wurde, ihr Glaube vollendet (2, 22) und der durch Werke vollendete Glaube ihr zur vollkommenen Gerechtigkeit angerechnet wurde. Das

zweite Beispiel stimmt mit dem ersten völlig zusammen, was der Apostel durch die Einführung des zweiten in der Form anzeigt: ὁμοίως δὲ καὶ . . . wodurch er das, was der Rahab widerfuhr, in Parallele stellt zu dem, was dem Abraham zuteil geworden ist. Es sind zwei Gedanken, die sich in der Ausführung des Jakobus über Rahab begegnen: das Liebeswerk der Frau bewirkte ihr Gerechtigkeit vor Gott; sodann: ihr gutes Werk war ein Erweis der Gerechtigkeit; das sind aber durch und durch biblische Gedanken; vgl. Ps 112, 9 u. 2 Kor 9, 9. Danach kann ἐδικαιώθη nur von der Erlangung vollkommener Gerechtigkeit verstanden werden.

In V. 26 faßt Jakobus die ganze Auseinandersetzung zusammen und bringt sie zum Abschluß. Er fügt den abschließenden Satz mit γάρ an. Dieses γάρ kann grammatisch nur auf V. 25 bzw. auf die Worte: Rahab wurde aus Werken gerechtfertigt, bezogen werden. Wie kann aber Jakobus diesen Satz bestätigen durch den andern: der Glaube ohne Werke ist tot? Das ist nur möglich, wenn er dem Glauben, ohne ihn ausdrücklich zu nennen, bei der Rechtfertigung der Rahab eine Bedeutung zuschreibt, was ja eben nach unserer Erklärung des vorigen Verses zutrifft. Die Gedankenoperation des Apostels ruht in folgendem: die Rahab trieb ein in Liebe tätiger Glaube zu Werken, und infolge dieser Werke erhielt sie Rechtfertigung. Ein Glaube, der verbunden ist mit Liebe und darauf gegründeten Werken, war notwendig zu ihrer Rechtfertigung = zu vollendeter Gerechtigkeit. Denn wenn der Glaube nicht mit Liebe und Werken sich verbindet, wie die Seele sich mit dem Leibe verbindet, hat er nicht Kraft zur Rechtfertigung und zum Heile; ohne das ist der Glaube tot, wie der Leib ohne Geist oder Seele, d. h. er kann wohl existieren, aber nicht Rechtfertigung und Heil bewirken (vgl. 2, 19 u. 20).

Die Auslegung des ganzen Abschnittes 2, 20—26 liegt im argen und zwar in erster Linie aus dem Grunde, weil man den Jakobus regelmäßig auslegt unter Beziehung der betreffenden Abschnitte bei Paulus von der Rechtfertigung. Die Argumentation lautet fast allgemein dahin: auch Paulus führt bei Erörterung seiner Rechtfertigungslehre den Abraham ein (Röm 3, 28; 4, 1. Gal 3, 6); die Terminologie ist bei beiden die gleiche: πίστις, ἔργα, δικαιοῦσθαι, σῶζεν; weiterhin ist von beiden Gn 15, 6 angezogen mit den charakteristischen Worten: ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραάμ τῷ θεῷ καὶ λογισθῇ αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Eine Rücksichtnahme des einen auf den andern sei angesichts dieses Tatbestandes unzweifelhaft, und da müsse wohl eine Bezugnahme des Jakobus auf Paulus angenommen werden, nicht im Sinne einer Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre, sondern im Sinne einer Abwehr von Mißverständnissen, welche sich an Pauli Lehre angeschlossen hatten. Solche Bezugnahme auf den Völkerlehrer seitens des Jakobus sei zu statuieren, nicht umgekehrt, da Jakobus nach Paulus (Gal, Röm) geschrieben habe. In letzterer Hinsicht liegt eine leere Behauptung vor, von der wir das Gegenteil als richtig erkannt

haben. Indes ist, davon ganz abgesehen, die mit Scharfsinn und Beharrlichkeit verfochtene Hypothese einer Berücksichtigung des Paulus durch Jakobus abzulehnen, und zwar hauptsächlich aus folgenden Gründen:

1. Jakobus redet hier nicht von der Versetzung oder dem Übergang des Menschen aus dem Zustand der Sünde in den Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit oder in das Kindesverhältnis zu Gott, wie Paulus in den bezeichneten Abschnitten seiner Briefe; davon hat Jakobus 1, 18, sozusagen nur so nebenbei, gesprochen. Er handelt sonst in dem Brief und speziell in dem vorliegenden Abschnitt von der Bewährung des Kindesverhältnisses, von dem Wachstum der mittels der Geburt durch das Wort der Wahrheit bewirkten Gerechtigkeit, von der allseitigen Verwirklichung jener ersten Rechtfertigung oder der Entfaltung des dort gepflanzten Lebens durch das Verrichten guter Werke.

2. Von Werken handelt Jakobus wie Paulus, aber in völlig anderem Sinn: während Paulus in seinen gegen die Judaisten gerichteten Ausführungen die der Rechtfertigung vorausgehenden Werke, die eine Rechtfertigung nicht bewirkenden Werke des Gesetzes meint, redet Jakobus von den dem Eintritt in den Glauben und in die Gerechtigkeit nachfolgenden Werken, den Werken, welche dem in Liebe tätigen Glauben entspringen, den Glauben oder die in der Wiedergeburt empfangene Gerechtigkeit vermehren und vollenden und so zum Heile führen; kurz kann man auch sagen: Jakobus behandelt die *iustificatio secunda* im Unterschied von der ersten durch Paulus erörterten Rechtfertigung. Diese von Jakobus gemeinten, der Rechtfertigung nachfolgenden Werke kennt freilich Paulus ebenfalls. Er hebt Eph 2, 10 die Vollbringung solcher Werke geradezu als Zweck der Rechtfertigung hervor und prägt die Ausübung derselben den Gläubigen als Pflicht ein (vgl. besonders Eph 4, 12 ff. Gal 5, 16 ff. 1 Kor 16, 13 usw.). Die Werke bezeichnet Jakobus zwar 2, 17 ff als Werke im allgemeinen, und die Notwendigkeit solcher Werke beweist er durch das Beispiel des Abraham. Aber da, wo er einsetzt (V. 12 u. 13), meint er speziell Werke der Liebe oder Barmherzigkeit, und die Notwendigkeit solcher zeigt er auch in V. 15 u. 16 und durch das Beispiel der Rahab auf. Es muß darum eine große Verirrung genannt werden, wenn man das Beispiel der Rahab vielfach als sekundär kennzeichnet (z. B. Tielemann in N.K.Z. 1894, 603). Auch die Ankündigung des Themas bzw. des zweiten Teils desselben 1, 27: *ἐπισκεπτεσθαι ὁράνοὺς καὶ γῆρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν* zeigt deutlich, daß Jakobus Werke der Barmherzigkeit im Auge hat, durch deren Ausübung der Gerechtfertigte seinen Glauben als lebendigen manifestieren soll.

3. Beide Apostel reden wie von Werken, so vom Glauben. Paulus redet in Röm und Gal von dem Glauben und betont die Notwendigkeit desselben als Bedingung der Rechtfertigung und der Versetzung in die Kindschaft Gottes. Er tut das Leuten gegenüber, welche auf die Werke des Gesetzes als Mittel der Rechtfertigung hinwiesen unter Hintansetzung des Glaubens. Jakobus legt den angeredeten Christen die Notwendigkeit der Betätigung des Glaubens durch Werke dar. Den rechtfertigenden Glauben, den Paulus meint, zu erörtern, hat er gar keinen Anlaß; übrigens kann es nach 1, 18 nicht fraglich erscheinen, daß er über denselben ebenso dachte wie Paulus (vgl. unsere Erklärung zu der Stelle 1, 18). Jakobus spricht sich über das Verhältnis von Glaube und Werken im einzelnen nicht aus, aber darüber wenigstens läßt er keinen Zweifel zu, daß er beide enge verbunden denkt: der Glaube offenbart sich in den Werken, und dem mit Werken verbundenen Glauben folgt Vollendung (volle Gerechtigkeit) nach. Er sagt nicht, daß der Glaube an sich den Werken den Wert verleihe; offenbar schreibt er diese Wirkung der

Liebe zu, die den Glauben erfüllt und beseelt (vgl. 2, 5). Das ist aber auch die Ansicht des Paulus (Gal 5, 6). Er hat keinen Anlaß, diesen allerdings wichtigen Punkt so hervorzuheben, wie der Völkerlehrer tut. Die Verhältnisse seines Leserkreises brachten es mit sich, daß er die Manifestation des lebendigen Glaubens hervorhebt, nicht das Prinzip dieses Glaubens = die Liebe. Übrigens liegt eine Andeutung hierüber in der Wendung V. 22: ἡ πίστις συνήρχει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ (vgl. die Auslegung der Stelle). Um die beiderseitige Darstellung recht zu würdigen, vergegenwärtige man sich immer von neuem den ganz verschiedenen Ausgangspunkt und den Zweck der Ausführung des einen und andern, und man wird sich überzeugen, daß in der Lehre beider kein Widerspruch vorliegt. Es bleibt nur die eigentümliche Benützung der Stelle Gn 15, 6 durch Jakobus in Vergleich zu Paulus: Jakobus bezieht das „Glauben“ Abrahams auf den durch seine Werke vollendeten Glauben und schreibt diesem die vollkommene Rechtfertigung zu, während Paulus πιστεῖν von dem einfachen Glauben des Abraham versteht und an die anfängliche oder erste Rechtfertigung denkt.

Die Ausleger der älteren Zeit haben vielfach Anläufe gemacht, um Sinn und Bedeutung des ganzen Abschnitts herauszustellen, sie vermochten aber das Richtige nicht ganz zu finden, und zwar hauptsächlich darum nicht, weil sie den Jakobus vielfach nach Paulus auslegten. Schon Augustinus, welcher die Frage über das Verhältnis des Jakobus zu Paulus in einer eigenen Schrift erörtert (*De diversis quaestionibus octaginta tribus liber unus* (bei Migne XL 87 ff)), sucht eine Ausgleichung zwischen Jak 2, 20 und Röm 3, 28. Allein der Kirchenlehrer geht beim ganzen Beweisverfahren von der unrichtigen Anschauung aus, daß Jakobus Mißverständnisse, welche über die paulinische Rechtfertigungslehre vorhanden waren, heben und über den Sinn der paulinischen Lehre Aufschluß geben wolle. Beda hat den Standpunkt des Jakobus richtig beurteilt, wenn er schreibt: *Iacobus illis scribebat, qui fidem sane operibus otiosam tenebant* (p. 23) und nachher: *qui perceptis fidei sacramentis longo supervivunt tempore nec bonis insistere curant operibus* (24), aber er hat dann den Unterschied der Lehrdarstellung beider Apostel nicht richtig definiert, indem er einseitig nur das Vorhandensein eines Widerspruchs zwischen beiden negieren will: *nec tamen disparem diversamque Iacobo protulit Paulus sententiam* (23). Ökumenius bemerkt zuerst: sowohl Paulus als Jakobus berufen sich auf das Beispiel des Abraham: ὁ μὲν (Ἰακώβος) τὴν πίστιν τῶν ἔργων κρείττω δεικνὺς δι' ὑποδείγματος τοῦ κατὰ τὸν Ἀβραάμ. ὁ δὲ (Πάυλος) πάλιν τὰ ἔργα τῆς πίστεως (κρείττονα) διὰ τοῦ αὐτοῦ Ἀβραάμ. Diese Erläuterung trägt nichts zur Aufhellung bei. Hernach macht Ökumenius noch die denkwürdige Bemerkung: einige von den Vätern dachten darüber also: sie sagen, derselbe Abraham sei im Lauf der Zeit das Bild beiderseitigen Glaubens geworden, das Bild des Glaubens vor der Taufe, der keine Werke verlangt, und des Glaubens nach der Taufe, der mit Werken verbunden ist; so erscheine die Sprache des in beiden Aposteln redenden Heiligen Geistes nicht widerspruchsvoll. Weiterhin sagt Ökumenius, es sei ja wirklich der rechtfertigende Glaube zu unterscheiden von dem Glaubensleben des bereits Gerechtfertigten, welcher Werke aufzeigen müsse. Auch Paulus verlange von den durch die Taufe ins Christentum Eingetretenen eine Vervollkommnung durch Werke (p. 480 u. 481). Es ist damit völlig richtig auf die erste und zweite Rechtfertigung oder auf die Rechtfertigung in ihrem Keime und andererseits in ihrer Entfaltung hingewiesen; letztere meine Jakobus, erstere Paulus in Röm und Gal. Weiterhin ist dies zutreffend ausgesprochen, daß Abraham nach der Schrift für beide Arten von Rechtfertigung als Beispiel angeführt werden könne. Wenn Ökumenius auf einige Väter hinweist, so meint er vor

allem den Chrysostomus (bei Cramer a. a. O. 15 u. 16). Eine schwankende Haltung zeigt bei seiner Erklärung Estius. Zu dem Beispiel der Rahab 2, 25 bemerkt er: durch die Rettung der Kundschafter wurde ihre Gerechtigkeit nicht bloß manifestiert, sondern sie erhielt dadurch auch Zuwachs und Vervollkommnung; es sei offenbar, daß Jakobus in diesem zweiten Beispiel ebenfalls mehr die zweite als die erste Rechtfertigung im Auge habe, wie bei Abraham, dessen Gerechtigkeit durch seine Werke eine Vermehrung erfahren habe. Freilich fügt er dem bei: doch wäre Abraham ohne die Werke nicht gerecht geworden. Außerdem urteilt er: *quod aliqui pro conciliatione dicunt, Paulum agere de prima iustificatione et Iacobum de secunda, parum solide videtur dici*. Nam et ad primam iustificationem opera fidei requiruntur, de quibus loquitur Iacobus, et ad secundam iustificationem inutilia sunt opera legis, de quibus Paulus. Daß Estius eine bewußte Beziehung des Jakobus auf Paulus im ganzen Abschnitt statuiert, sei nebenbei noch bemerkt. Aber er spricht einen Tadel aus, als ob man bei Jakobus nur, um eine Übereinstimmung mit Paulus zu stande zu bringen, eine Erörterung über die zweite Rechtfertigung annehmen würde. Des Apostels ganze Argumentation von 2, 12 oder 2, 14 an legt die Auffassung von selber nahe, oder zwingt vielmehr dazu, seine Worte von der sog. *iustificatio secunda* zu verstehen. Cornelius a Lap. redet gleichfalls keine bestimmte Sprache. Er erklärt 2, 21 von der Vermehrung der Gerechtigkeit: Abraham iam erat iustus. Quod ergo postea (Gn 22, 10) offerens filium dicitur, hic iustificatus, intellege magis, quia videlicet valde in accepta iustitia per actum tam heroicum obedientiae, religionis ac caritatis profecit et crevit. Da, wo er das Beispiel der Rahab erläutert, untersucht er die Frage, ob dieselbe schon vor Ankunft der Kundschafter einen durch Reue und Liebe vollkommenen Glauben hatte und so der Rechtfertigung teilhaftig geworden war, oder ob sie erst nach der Ankunft der Boten ganz dem Herrn und Gott Israels sich zugewandt habe. Der Gelehrte weiß, daß die Frage nicht selten im Sinn des ersten Teils derselben beantwortet wurde, glaubt aber selbst eine Bekehrung der Rahab und Rechtfertigung derselben nach der Ankunft der Kundschafter annehmen zu sollen und schließt dann mit den eigentümlichen Worten: *quocirca Iacobus agit tam de prima quam de secunda eius iustificatione, puta de augmento iustitiae*. Auch am Ende der ganzen Erläuterung über den Abschnitt kommt er über diese Unsicherheit nicht hinaus, indem er schreibt: *verum tamen est, Iacobum magis loqui de secunda, puta de augmento iustitiae; conatur enim fideles et iustos excitare ad studium bonorum operum, Paulum vero magis loqui de prima, qua quis ex impio fit iustus*. Man sieht: die Erkenntnis des Rechten drängte sich mit Macht auf, aber es gelang nicht, die letzten Konsequenzen aus den Prämissen zu ziehen. Die Stellung der neueren katholischen Exegeten in der Erklärung des Abschnittes ist bekannt. Hug, Maier, Langen, Windischmann, Aberle, Schanz (Quartalschr. 1880, 246 u. 247—286), Trenkle, Bartmann (Bibl. Stud. 1897, 1 ff) gehen alle von der gemeinsamen Ansicht aus, daß Jakobus hier Mißdeutungen der paulinischen Rechtfertigungslehre und daraus entstandene Mißbräuche des christlichen Lebens bekämpfe, und daß zwischen den beiden Aposteln kein Widerspruch bestehe, Anders Feilmoser und Bisping, von welchen ersterer (Einl. in die Bücher des NT² [1830] 485) seinen Zweifel darüber zum Ausdruck bringt, ob Jakobus den paulinischen Lehrbegriff im Auge habe, während Bisping eine bestimmte Stellungnahme ablehnt. Schegg dagegen erklärt mit vollkommener Bestimmtheit, daß weder Jakobus die Lehre des Paulus rektifiziere, noch Paulus die Lehre des Jakobus (a. a. O. 9). Aus der Zahl der protestantischen Ausleger weist Zahn energisch eine Bezugnahme des Jakobus auf Paulus zurück. Jakobus habe vor

Paulus (Gal und Röm) geschrieben, dagegen glaubt er eine Berücksichtigung des Jakobus durch Paulus annehmen zu sollen (Einl. I 95). Im ganzen ist die Ansicht betreffs des Abschnittes 2, 14—26 als einer vorpaulinischen, jedenfalls aber nicht antipaulinischen Ausführung im siegreichen Vordringen begriffen. Sehr beachtenswert ist besonders die Arbeit von Tielemann in N.K.Z. 1894, 580—611, wonach Jakobus 2, 14—26 nicht von der Rechtfertigung als solcher, d. h. der Versetzung des sündigen Menschen in den Zustand eines Kindes Gottes, sondern von der Bedeutung der Werke für die Vollkommenheit handelt.

§ 5.

Notwendigkeit strenger Zügelung der Zunge.

3, 1—12.

1. Tretet nicht viel als Lehrer auf, meine Brüder, da ihr wisset, daß wir so ein strengeres Gericht erhalten werden. 2. Denn wir fehlen alle (ohnehin schon) vielfach; wenn einer in Worten nicht fehlt, der ist ein vollkommener Mann, fähig, auch den ganzen Leib zu zügeln. 3. Wenn wir aber den Pferden die Zügel ins Maul legen, damit sie uns folgen, so lenken wir auch ihren ganzen Leib. 4. Siehe! auch die Schiffe, die so groß sind und von starken Winden getrieben werden, werden von einem ganz kleinen Steueruder gelenkt, wohin der Druck des Lenkers will. 5. So ist auch die Zunge ein kleines Glied und vermißt sich (doch) großer Dinge. Siehe! wie klein das Feuer (der Funke), wie groß der Wald, den es anzündet! 6. So ist auch die Zunge ein Feuer. Als die Welt der Ungerechtigkeit, die den ganzen Leib befleckt und das Rad des Lebens in Brand steckt und entzündet wird von der Hölle, stellt sich die Zunge unter unsern Gliedern dar. 7. Denn jede Natur der Vierfüßler und Vögel, der kriechenden Tiere und der im Wasser lebenden Geschöpfe wird gezähmt und ist gezähmt durch die menschliche Natur. 8. Die Zunge aber kann kein Mensch zähmen, ein Übel ohne Ruhe, voll todbringenden Giftes. 9. Mit ihr preisen wir den Herrn und Vater, und mit ihr verfluchen wir die Menschen, die nach Gottes Bilde geworden sind. 10. Aus demselben Munde geht hervor Segen und Fluch. Nicht sollte, meine Brüder, dies also geschehen. 11. Sprudelt etwa die Quelle aus derselben Öffnung das Süße und Bittere hervor? 12. Kann etwa, meine Brüder, ein Feigenbaum Oliven oder ein Weinstock Feigen tragen? Noch vermag eine bittere Quelle süßes Wasser zu spenden. (So kann auch nicht ein und dieselbe Quelle bitteres und süßes Wasser spenden.)

Der Apostel kommt jetzt zur näheren Ausführung des dritten Hauptpunktes: Zügelung der Zunge. Er hat dieselbe als ein Erfordernis wahrer Frömmigkeit und Gottesfurcht, und zwar an erster Stelle (1, 26) namhaft gemacht (vgl. 1, 19: langsam zum Reden). Er legt nun darüber dar: Reden und Lehren erweckt oft den Schein der Weisheit; allein andere durch das Wort meistern wollen bringt ein strengeres Gericht. Nun haben wir aber ohnehin das Gericht in hohem Grade zu fürchten im Hinblick auf die mannigfaltigen Sünden und Verfehlungen, deren wir uns schuldig machen. Nur wer im Reden

nicht fehlt, der besitzt Herrschaft über sich selbst. Die Zunge, das Organ des Redens, ist zwar klein, aber groß ist ihre Macht, und gewaltig sind die Verheerungen, die sie unter Umständen anrichtet. Schwer fällt es, sie zu zügeln, und nur zu häufig ergießt sich dieselbe Zunge gegen die Nebenmenschen in Fluch, welche Gott lobend und preisend anruft, während doch in der Natur keine Quelle süßes und salziges Wasser zugleich spendet, jeder Baum nur seine Frucht trägt.

V. 1. *μη πολλοι διδάσκαλοι γίνεσθε*. πολλοί gehört jedenfalls nicht zu γίνεσθε, so daß es mit dem Verbum zusammen einen Begriff, den der Vervielfältigung, ausmachte = nolite multiplicari. Es läge dann eine Warnung an die Lehrer vor, nicht so zahlreich zu werden. Das hat keinen Sinn. Manche Erklärer beziehen πολλοί auf das in γίνεσθε liegende Subjekt oder Prädikat: werdet nicht in großer Zahl Lehrer. Es würde der Apostel dann an die Leser eine ernste Warnung richten, sich nicht zum Stande der Lehrer oder zum Lehrberuf vorzudrängen; nur solche sollen als Lehrer auftreten, welche wirklich Beruf haben und die Kraft besitzen, ihre Zungen zu zügeln. Eine derartige Erklärung hält nicht stand; wenn Jakobus diesen Gedanken ausdrücken wollte, würde er geschrieben haben: *μη πολλοι γίνεσθε διδάσκοντες*. Sodann aber gibt Jakobus nirgends in dem Brief eine Andeutung darüber, daß in seinem Leserkreis ein ungesundes Streben hervortrat, sich zum Lehr- oder Predigtamt hin- oder vorzudrängen. Vielmehr steht πολλοί in der Art anstatt eines adverbialen Ausdrucks, daß es eine Näherbestimmung des Subjekts in Rücksicht auf das Prädikat beifügt: wollet nicht viel als Lehrer auftreten. Der Nachdruck ruht auf διδάσκαλοι. Der Apostel warnt seine Leser, von falschem Eifer sich dazu treiben zu lassen, auf andere immer und überall lehrend einzuwirken, andere bei jeder Gelegenheit durch Reden meistern zu wollen. Um dieses Wort der Mahnung oder Warnung eindringlich zu machen, ist die Anrede „meine Brüder“ beigefügt. Mit εἰδότες = da ihr wißt, läßt Jakobus die Begründung seiner Worte *μη γίνεσθε* folgen; er beruft sich auf das Wissen der Leser, er erinnert sie an etwas, dessen Erkenntnis sie schon besitzen. Doch steht das Partizip einigermassen unter dem Einfluß des Imperativs γίνεσθε = indem ihr wissen sollt (vgl. 1, 21), daß . . . ὅτι μείζον κρίμα = daß wir ein größeres Strafurteil empfangen werden. Gewöhnlich ergänzt man also: wir Lehrer, oder: wir, die Lehrer, ein größeres als die Nichtlehrenden; besser wird man erklären: daß wir durch solches Lehrmeistern ein strengeres Gericht uns bereiten werden; zu dem Ausdruck κρίμα λαμβάνειν vgl. Mk 12, 40. Lk 20, 47; κρίμα bedeutet: Urteilsspruch bzw. Strafurteil: wir werden ein schwereres Strafurteil oder strengeres Gericht empfangen. Der Apostel denkt

an das göttliche Gericht. Er wendet den Blick der Leser am Anfang des dritten Abschnittes ebenso auf das einstige Gericht hin, wie er den zweiten Abschnitt 2, 14–26 mit einem Hinweis auf dasselbe angekündigt hat (2, 13). Man übersehe nicht *λημφόμεθα*. Die Vulg. hat: *maius iudicium sumitis*, also die zweite Person, ähnlich ist die Lesart im *Speculum*: *scientes quia maius iudicium accipietis*, während *Cod. Corb.* bietet: *scientes, quoniam maius iudicium accipiemus*. Man hat an der ersten Person festzuhalten; das ist eben für Jakobus sehr charakteristisch, daß er in aller Demut sich selbst einschließt (vgl. 3, 2), obgleich er doch sicherlich von der gemeinten Unsitte sich frei gehalten hat.

An Bemühungen bei der Auslegung von 3, 1 hat es nicht gefehlt, sie haben indes zu einem sehr mäßigen Erfolg geführt. Man wollte in erster Linie einen Zusammenhang festhalten zwischen dem Anfang des Kapitels und Kap. 2 und tat dies etwa durch den Satz: einem an Werken unfruchtbaren Glauben liegt nichts näher als Lehrdünkel und Rechthaberei, indem an die Stelle des Werkes das Wort, das zungenfertige Lehren und Meistern anderer tritt (vgl. Bisping a. a. O. 53). Dieses Bestreben nach Eruierung des Zusammenhangs entspringt einer Verkennung der ganzen Disposition der Epistel: Jakobus geht hier einfach zur Behandlung des dritten Hauptpunktes: Zügelung der Zunge über, welchen er zuerst in dem allgemeinen Teil 1, 19 mit *βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι* angekündigt, dann 1, 26 bei Fixierung des Themas in aller Form genannt hat (*χαλινκωγῶν γλῶσσαν*). Merkwürdigerweise gehört schon Chrysostomus zu denjenigen, welche nach dem kausalen Zusammenhang mit Mißerfolg geforscht haben, indem er denselben durch die Worte hergestellt: *τὴν φιλονεικίαν τῶν μὴ βουλομένων ἐργάζεσθαι ἐκκόπτων* (*confundens* = zerstören) *τὸ διδάσκειν ἀπέπαυε τοῖς ἀνευ ἔργου διδάσκουσι, κρίμα μέγα ἐπιτιθεῖς* (p. 1048). Chrysostomus war sonach der Ansicht, daß Jakobus die Ausübung des Lehramtes im Auge habe und diese nur denjenigen gestatten wolle, welche ihren Glauben durch Werke bekunden, während er andern das Lehren untersagt. Daß Jakobus einem Sichdrängen zum Lehramt hier 3, 1 entgegentrete, war auch die Ansicht von Beda. Er weist auf die unberufenen Lehrer hin, die einst von Jerusalem nach Antiochien zogen und dort die Notwendigkeit der Beschneidung behufs Erlangung des Heils vortrugen (Apg 15), und sagt dann: *hos ergo et huiusmodi doctores beatus Iacobus ab officio verbi removet, ne impedimentum his, qui illud rite implere poterant, facerent* (p. 25). An Beda haben sich bei Erklärung von 3, 1 viele Neueren angeschlossen, wie Semler, Hottinger, Schneckenburger. Am schärfsten spricht sich Spitta aus, der unter *διδάσκαλοι* die berufsmäßigen Lehrer des Gesetzes oder die *γραμματεῖς* versteht und die Mahnung des für Juden schreibenden Jakobus für wesentlich identisch erklärt mit der des Rabbi Schemajah (*Pirke, Aboth*. 1, 10): *hasse die Rabbinenstellung: dilige laborem et Rabbinitum odio habe*, und in den Worten des Apostels eine energische Warnung erblickt, in zu großer Menge sich zum Studium des Gesetzes hinanzudrängen (a. a. O. 89 f). Nun hat es allerdings nicht an Bekämpfern dieser Auslegung gefehlt. Beispielsweise hat Grafe in seiner wiederholt zitierten Schrift die Worte des Jakobus nicht als Warnung vor unbefugter Lehrtätigkeit gefaßt, sondern als eine solche vor einem rechthaberischen Belehren anderer; doch irrt er gänzlich, wenn er ausspricht, die Warnung des Apostels vor zu vielem Lehren oder Belehren finde eine ungezwungene Erklärung nur aus der Voraussetzung gnostischer Gedankenkreise (a. a. O. 4 f u. 44). Weiß

hat in seiner Arbeit (Der Jakobusbrief und die neuere Kritik: N.K.Z. 1904, 405 ff) den Irrtum Grafes zutreffend aufgezeigt, aber seine positive Erklärung kann als zufriedenstellend gleichfalls nicht angesehen werden: nicht um Lehrtätigkeit handelt es sich, sondern um ein Belehren anderer, aber sicher nicht, wie Weiß will, um ein Belehren der ungläubig gebliebenen Volksgenossen, der Juden. Denn in dem vorliegenden Abschnitt läßt nichts auf die Absicht des Jakobus schließen, Anweisungen über die rechte Art der christlichen Propaganda zu geben bzw. eine Warnung vor Verfehlungen bei Ausübung derselben; Worte aber wie 4, 11 u. 5, 9 sprechen positiv dafür, daß es sich hier um ein Meistern oder Belehren von Glaubensgenossen handelt. Allerdings redet Jakobus nirgends von Glaubensdifferenzen unter seinen Lesern und redet ferner nicht näherhin davon, worüber etwa die Christen ihre Mitchristen belehren wollten. Aber darüber braucht er wahrhaftig keinen Aufschluß zu geben. An Stoff zum Kritisieren und Lehrmeistern fehlt es doch auch innerhalb christlicher Gemeinschaften nicht, wie die tägliche Erfahrung lehrt. Selbst unter sonst Gleichdenkenden bieten Anlaß zu Erörterungen und Auseinandersetzungen sowohl profane Angelegenheiten als religiöse Fragen; sicherlich hat Jakobus hauptsächlich letzteres Gebiet im Auge. Er denkt an Leute, welche in besonderem Maße Weisheit und Erkenntnis zu besitzen glaubten und darum sich zu Lehrmeistern anderer aufwarfen, deren Reden und Tun tadelten, sie zurechtwiesen, rechthaberisch und selbst unter Bezeugung des von dem Eifer angefachten Zornes ihre Anschauungen verfochten, so daß sie dadurch den Widerspruch anderer erregten. Von grammatisch-sprachlichem Standpunkt aus bieten allerdings die ersten Worte des Verses: μή πολλοί διδάσκαλοι γίνεσθε Schwierigkeit. Von den zurückgewiesenen Auslegungen reden wir nicht weiterhin. Schegg schlug die Übersetzung vor: werdet nicht viele Lehrer. Die Worte hätten dann zu ihrer stillschweigenden Ergänzung: und wenige Hörer. Danach wäre der Sinn: es soll in dem Leserkreis des Apostels nicht dahin kommen, daß fast alles nur lehren, fast niemand hören wolle. Zur Empfehlung seiner Ansicht fügt der Gelehrte bei, es komme damit eine Mahnung heraus, die auf alle Verhältnisse des Lebens anwendbar und für alle Zeiten gültig sei; denn wir schulmeistern lieber, als daß wir uns schulmeistern lassen; man höre nur zu oft: ich brauche keine lästigen Mahner (a. a. O. 131). Die Darlegung des Gelehrten ist sehr gefällig, kann indes kaum befriedigen. Der Gegensatz von Lehrenden und Hörenden liegt dem Apostel nach dem, was er schreibt, nicht in Gedanken. Er erhebt seine Stimme einzig gegen das bis zum leidenschaftlichen Eifer gesteigerte und mit Rechthaberei verbundene Belehren anderer. Trenkle proponiert die Übersetzung: nicht viele Lehrer werdet, und erläutert dieselbe: γίνεσθαι sei öfter auch im Sinne von „zu etwas werden“ gebraucht, die nähere Bestimmung folge durch ein Prädikatsnomen (a. a. O. 226 u. 231). Es wird auf die Art der Übersetzung überhaupt nicht ankommen, der Buchstabe tötet; was Jakobus sagen will, dürfte nicht zweifelhaft sein: tretet nicht immer und überall, häufig als Lehrmeister anderer auf. Man vergesse nicht, daß Jakobus die spätgriechische Umgangssprache anwendet. Angesichts dieser Tatsache sollte man seine Worte nicht mit der Goldwage wägen, bzw. nach den strengsten Regeln der Grammatik beurteilen. Erwähnt sei noch die Lesart vom Speculum: nolite multiloqui = πολλόλογοι esse. Dadurch wäre alle Schwierigkeit gehoben, welche die gewöhnliche Lesart bietet, allein gerade das macht die Lesart verdächtig, weil sie sich als erleichternde Konjekturen präsentiert.

In V. 2 folgt die Begründung des Ausspruchs: μείζον κρίμα ληυφόμεσθα = ich sagte: ein strengeres Gericht werden wir durch liebloses

Lehrmeistern anderer uns bereiten; denn ein strenges Gericht haben wir in jedem Fall zu erwarten oder zu fürchten, da wir ohnehin in vielen Fällen und Stücken fehlen. Zu *πταίνειν* vgl. 2, 10. 2 Petr 1, 10. Die Wahrheit betreffs der Sündhaftigkeit des Menschen überhaupt ist schon im heidnischen Altertum ausgesprochen worden, z. B. von Thukydides (3, 45): *πεφύκασιν ἅπαντες καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἀμαρτάνειν* ähnlich von Seneca (Clem. 1, 6): *peccamus omnes, alii gravia, alii leviora*; daß indes auch Gläubige der Gefahr zu Sündigen nicht überhoben sind und in der Tat nicht selten sündigen, bezeugt der Apostel Johannes (1 Jo 1, 8) ganz in Übereinstimmung mit Jakobus. *πολλά* adverbial = vielfach; vgl. Mk 5, 23. Krüger, Gramm. 46, 3 2. Die Ansicht, Jakobus denke bei *πταίμεν πολλά* nur an Verfehlungen im Reden, ist ganz unrichtig. Die Worte sind in schlechthin allgemeinem Sinne zu nehmen: wir alle straucheln vielfach, fallen in Fehler und Sünden und haben darum viel vor Gott zu verantworten. Der asyndetisch angereihte Satz: *εἴ τις ἐν λόγῳ ὃν πταίνει* enthält nicht etwa eine Begründung der vorigen Sentenz = wir fehlen alle mannigfaltig; denn wer in der Rede nicht fehlt, bewahrt sich erst vor dem *πολλά πταίνειν*. Vielmehr ist der Gedankenzusammenhang: andere durch Reden und Belehren meistern wollen, zeugt von Mangel an christlicher Durchbildung und ist verderblich, Herrschaft über die Zunge ist ein Anzeichen sittlicher Vollkommenheit. Man beachte hierbei a) *εἴ τις*; dasselbe ist = *ὅστις* = wer aber. Es ist nicht richtig, daß es sich um einen rein angenommenen Fall handelt, da es einen derartigen „Unfehlbaren“, wie die Erfahrung zeigt, nicht gebe. Nach dem Folgenden ist die vollkommene Beherrschung der Zunge wohl als sehr schwer, aber doch nicht als absolut unmöglich dargestellt. b) *ἐν λόγῳ* ist nicht = im Wort der Lehre, sondern im Reden überhaupt = *ἐν τῷ λαλῆσαι* 1, 19. c) *ὃν πταίνει*, nicht *μή*; die Negation bildet mit dem Verbum einen Begriff: wer aber im Reden fehllos ist, der ist vollkommen. d) *οὗτος* nachdrucksvoll = der, aber auch nur der (vgl. 1, 23) ist *τέλειος*; letzteres ist = sittlich vollkommen (Mt 5, 48). Zum Gedanken vergleiche Spr 6, 2 u. 15, 4. Sir 14, 1; 19, 16; 25, 8; 28, 12–26. e) Die Vulg. übersetzt: *si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir, potest etiam*; da *δυνατός* Apposition ist zu *τέλειος ἄνθρωπος*, würde man *potens* erwarten, wie Cod. Corb. hat; doch ist dort *est* ohne Berechtigung. Was heißt nun aber untadelig oder fehllos sein im Reden? Vor allem stets die Wahrheit sagen, stets reden, wie man denkt, nicht zu viel und nicht zu wenig sagen, reden am rechten Ort und zur rechten Zeit, ohne Leidenschaft und Bitterkeit, ohne Übertreibung. Bloß im Reden vorsichtig sein aus Berechnung und menschlicher Klug-

heit oder diplomatische Zurückhaltung bewahren genügt nicht, sondern aus religiösen Motiven soll man die Zunge stets beherrschen und nur in christlicher Liebe von ihr Gebrauch machen zur Ehre Gottes, zur Erbauung und zum Heil des Nächsten. Aber hier wird man sagen: Jakobus selbst konstatiert in aller Form *πολλὰ πταίμεν ἅπαντες*; wie sollte sonach eine Fehllosigkeit im Reden sich erreichen lassen? Angesichts der Schwäche und Gebrechlichkeit auch der Gläubigen scheint sich gänzlichliches Schweigen noch am meisten zu empfehlen. Solches meint Jakobus nicht, wie seine Worte „ἐν λόγῳ οὐ πταίειν“ zeigen. Er hält Reden für notwendig und mahnt nur, dabei nicht zu fehlen. Daß dies sehr schwer sei, sagt er selbst. Es ist das sittliche Ideal, und da gilt es eben, nach bestem Willen die annähernde Erreichung desselben anzustreben. Mit *δυνατός* erläutert Jakobus den Begriff *τέλειος*: wer im Wort nicht fehlt und also seine Zunge beherrscht, der ist ein vollkommener Mann (zu *ἀνὴρ* 1, 8), der auch den ganzen Leib zu regieren vermag. *δυνατός* im Sinne des klassischen *ὁὗός τέ εἰμι*, welches im NT und auch in LXX vollständig fehlt. *ὅλον τὸ σῶμα* ist nicht der ganze leibliche Organismus mit Einschluß der Gemütsbewegungen, noch das gesamte Leben oder die gesamte geistig-leibliche Natur, vollends nicht die ganze Gemeinde, als ob Jakobus sagen wollte: der mit der Fähigkeit untadeliger Rede Ausgerüstete hat die Macht, auch die ganze Gemeinde oder Gemeinschaft der Gläubigen zu leiten. Es hat ja *τὸ σῶμα* in den gleich folgenden Versen seine gewöhnliche, eigentliche Bedeutung. Gemeint ist sonach der menschliche Leib mit allen seinen Gliedern. Der Apostel spricht aus: wer seine Zunge völlig zu bemeistern versteht, hat durch diese Zucht die sittliche Kraft erlangt, um alle übrigen Glieder seines Leibes (Auge, Ohr, Hände) zu beherrschen, so daß sie seinem Willen untertan sind und nicht der Macht des Bösen sich dienstbar erweisen.

Unter den älteren Erklärern hat namentlich Beda den Worten des Apostels Aufmerksamkeit geliehen. Er betont zunächst die große Schwierigkeit, ohne jeglichen Anstoß die Bahn des Lebens zu durchmessen; selbst die unter der Leitung des Heiligen Geistes dahinwandeln, werden manchmal anstoßen; besonders groß ist aber die Schwierigkeit, im Worte nicht zu fehlen; dann legt er dar: wie leicht entschlüpft uns ein Wort der Unwahrheit oder ein unnützes Wort! Aber er findet für sich und andere einigen Trost, indem er sagt: *si iustus per fragilitatem carnis vel ignorantiam forte offenderit, iustus tamen esse non desistit. Quia ut quotidiana est huiusmodi et inevitabilis offensio, ita est et quotidiana orationum ac bonorum operum medela, quae offendentem iustum, ne in terram proruat et nuptialem caritatis ac fidei vestem pondere vitiorum sordidet, ocius eriget* (p. 25 u. 26). Danach ist die Vermeidung jeglichen Anstoßes und speziell eines solchen mittels der Zunge, eine vollkommene Beherrschung derselben äußerst schwer und wird kaum einem Christen ganz gelingen; aber auch eine annähernde Vollkommenheit verdient den

Namen „Vollkommenheit“. Augustin sagt mit Recht: Cum in multis offendimus, tamen verbis facilius et frequentior lapsus est adeo ut christianae iustitiae proxime accedat, qui verbo non peccat (serm. 278). Wenn Jakobus denjenigen, welcher aus religiösen Motiven die Zunge zu meistern sucht, einen vollkommenen Mann nennt, einen solchen, dem zur Gottwohlgefälligkeit nichts abgeht, so hätte er dafür auch *δικαιος* sagen können in dem Sinn: vollkommen gerecht, oder *οὗτος δὴ δικαιούται*. Der Satz aber: ein Meister in Beherrschung der Zunge ist auch ein Meister in Beherrschung der übrigen Glieder des Leibes, enthält eine erstaunliche Wahrheit in sich: die Worte sind aus innerster Lebenserfahrung heraus gesprochen. Beda bemerkt hierzu: si quis lapsum linguae, qui pene inevitabilis est, cavet, hic consuetudine fixa eiusdem continentiae etiam cetera corporis membra, quae facilius castigari possunt, ne a recto itinere divertant, discit observare (p. 26).

V. 3. Den Gedanken: Zügelung des einen Gliedes, der im Munde wohnenden Zunge, führt zur Herrschaft über den Leib im allgemeinen, veranschaulicht der Apostel zunächst durch das Bild vom Zäumen der Pferde: um dieselben uns gehorsam zu machen, werfen wir ihnen einen Zaum ins Maul, dann können wir das ganze Tier meistern. *ὁ* hier nicht adversativ, sondern weiterführend. Die ursprüngliche Lesart ist wohl das von *ABKL* Vulg. u. a. bezeugte: *εἰ δέ*, nicht *ἴδε*, das freilich auch nicht übel beglaubigt ist. *τῶν ἵππων* ist nicht von *χαλινός* abhängig, sondern von *στόματα*; es steht nachdrucksvoll voran, ähnlich wie nachher *τὰ πλοῖα* zur deutlichen Hervorhebung des Vergleichungsgegenstandes. Vulg.: si equis frena in ora mittimus; entsprechender wäre dem *ἵππων* equorum, wie Cod. Fuld. und Corb. haben. *εἰς τὸ πεῖθεσθαι* ist nach *ABC* zu lesen, nicht *πρὸς τό*. Es wird aber damit nicht der Erfolg bezeichnet = ita ut, sondern die Absicht: damit sie uns gehorchen. *μετάγειν* = umherführen, lenken; es ist dies das Verbum des Nachsatzes = so lenken wir auch ihren ganzen Leib. Eine Aposiopese anzunehmen = wenn wir den Pferden die Zügel ins Maul legen und so ihren ganzen Leib lenken, sc. so sollen wir es doch auch uns selbst tun, ist völlig verfehlt. Mit *καί* vor *ὅλον* beginnt der Nachsatz.

V. 4. Nunmehr kommt der zweite Vergleich. Derselbe steigert den ersten; es wird hier zugleich der Kontrast zwischen der Größe und dem gewaltigen Umfang der Schiffskörper und anderseits der Kleinheit des Werkzeugs, das zur Lenkung derselben dient, des Steuerruders, hervorgehoben: trotz ihrer gewaltigen Größe und ihrer Abhängigkeit von heftigen Winden werden sie doch mittels des sehr kleinen Steuerruders gelenkt, wohin der Druck des Steuermanns will. Hinsichtlich des Wortes *ἡ ὀρμή* herrscht Meinungsverschiedenheit. Einige verstehen es im geistigen Sinne = die Absicht, oder der Wille, das angestrebte Bemühen oder Verlangen, aber ganz mit Unrecht, vielmehr = Stoß oder Druck (impulsus externus). Einmal begegnet uns das Wort in dieser Bedeutung wiederholt im AT, z. B. Spr 21, 1. Dn 8, 6; sodann

paßt diese Bedeutung mehr zum ersten Bilde: gleichwie ein Druck auf die Zügel seitens des Rosselenkers genügt, um den ganzen Leib der Pferde zu regieren, so hier ein Druck auf das winzige Steuerruder, um die Schiffe, die so groß sind und von heftigen Winden getrieben werden, zu lenken. Die bezeichnete Bedeutung paßt endlich auch besser zu εὐθύνοντος: der Druck des Lenkenden mit der Hand. Vulg. hat für ἐλαυνόμενα cum minentur. Minare = antreiben findet sich auch noch Apg 18, 16 und an einigen atl Stellen. Beachtenswert ist der Gebrauch des Partizips vom Verbum εὐθύνειν anstatt des geläufigen Substantivs κυβερνήτης; letzteres würde die Vorstellung des fachmännischen Berufes und technischer Ausbildung erwecken, was Jakobus verhindern will: die Bewegung und Leitung des gewaltigen Schiffskörpers geschieht mittels eines ganz kleinen Werkzeuges, das einer, den es eben trifft, handhabt; damit harmoniert völlig ὀρμή im Sinne von Druck. πηδάλιον Steuerruder im NT nur noch Apg 27, 40¹. ἔπου statt ἔποι wie Jo 8, 22; so auch im klassischen Griechisch, Xen., Memorab. 1, 6, 6: βαδίζοντα ἔπου ἂν βούλωμαι.

In V. 5 folgt die Anwendung des Vergleichs. ἡ γλῶσσα ist wieder zur Veranschaulichung personifiziert: so ist auch die Zunge (ähnlich wie das Steuerruder) ein kleines Glied und rühmt sich großer Dinge. Zwar soll nach einzelnen Exegeten μεγάλη αὐχεῖ bedeuten: und doch tut sie groß, was das übermütige Benehmen der Zunge ausdrücken würde, eine verkehrte Auslegung; denn dieselbe vernichtet die Anwendung des vorhergehenden Bildes; vielmehr: die Zunge rühmt sich sc. mit Recht großer Dinge. Der Apostel hat hier die nützlichen und heilsamen Leistungen der Zunge im Auge. Vulg. hat: magna exaltat = die Zunge erhöht, hebt heraus große Dinge. Es handelt sich indes sicher wieder um ein Schreibversehen statt: magna exsultat (vgl. oben 2, 13), wie Cod. Fuld. wirklich bietet. Beda: magna praemia exaltat; doch bemerkt er schließlich: in quibusdam codicibus invenitur: et magna exsultat (p. 26). Cod. Corb.: magna gloriatur = sie rühmt sich in Bezug auf Großes. Jetzt erst, mit dem dritten ἰδοῦ, geht Jakobus zur Betrachtung der verderblichen Wirkungen der Zunge über in einem dritten Gleichnis, welches eine neue Gedankenreihe einleitet. Durch ἰδοῦ erweckt er die Aufmerksamkeit der Leser und stellt durch den Satz den Übergang her: ein kleiner Feuerfunke, in einen Wald hineingeworfen, entzündet den ganzen Bestand desselben.

¹ Über Wert und Wirkung des Steuerruders spricht schon Aristoteles (μηχανικά προβλήματα 5): τὸ πηδάλιον μικρὸν ὂν καὶ ἐπ' ἐσχάτῳ τῷ πλοίῳ τοσαύτην δύναμιν ἔχει, ὥστε ὅπῃ μικροῦ σῆακος καὶ ἐνὸς ἀνθρώπου δυνάμειος καὶ ταύτης ἡρεμίας μεγάλα κινεῖσθαι μετέθη πλοίων.

Das ist unter allen Umständen der Sinn der Worte, wie man immer das doppelte ἡλίκος erklären mag. Über die Bedeutung von ἡλίκος an zweiter Stelle ist man einig: welch großen Wald zündet es (das Feuer, der Funke) an! An erster Stelle, behauptet man, müsse es ebenfalls ausdrücken „wie groß“; demnach sei zu übersetzen: siehe! ein wie großes Feuer in Brand steckt einen wie großen Wald! oder: welch großes Feuer! welch großen Wald zündet es an! In fragend-ausrufendem Sinn sind ja allerdings die Worte zu nehmen. Doch ist die ganze Erklärung verfehlt. ἡλίκος kann ebensowohl die Kleinheit als die Größe ausdrücken. Bei Aristophanes (Ran. 55) wird auf die Frage ὁ πόθος; πόσος τις; geantwortet: μικρός, ἡλίκος Μόλων = klein, so groß oder so klein wie Molon, und an unserer Stelle paßt die Bedeutung „wie klein“ vortrefflich: welch kleiner Funke! welch großen Wald zündet er an! Gerade die Gegenüberstellung desselben Wortes in verschiedener Bedeutung ist äußerst wirksam. „How small a fire kindles how large a forest“ (Mayor a. a. O. 104). Die Verbindung der beiden Relative bzw. der beiden Fragen ist echt griechisch; vgl. οἷα πρὸς οἷων ἀνδρῶν πάσχω; (Soph., Antig. 933); dazu Krüger, Gramm. 51, 14, 1 u. 17, 10; im Deutschen geht es ähnlich: siehe! welch kleiner Funke einen wie großen Wald anzündet! Gewöhnlich allerdings: Siehe! wie groß der Wald ist, den ein so winziger Funke in Brand steckt! Zum Gedanken selbst liegen nicht wenige Parallelen vor; man vergleiche besonders Hom., Il. 11, 155; Phokyl. 144; Philo M. 1 p. 455: σπινθὴρ καὶ ὁ βραχύτατος ὅταν καταπνευσθεὶς ζωπυρηθῇ μεγάλην ἐξάπτει πυράν; Seneca, Controv. Exc. 5, 5: nesciebas quam levibus ignibus quanta incendia oriantur! Ps 83, 15. Is 9, 18 u. 10, 17 18.

V. 6. καὶ ἡ γλῶσσα πῶρ: letzteres ist hier Prädikat = auch die Zunge ist ein Feuer; Feuer ist Symbol verzehrender Macht. Die Zunge gleicht dem Feuer, da auch sie, unrichtig gebraucht, eine verderbliche Macht ist, verheert und verzehrt wie ein Brand. ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας könnte Apposition zu ἡ γλῶσσα sein: die Welt der Ungerechtigkeit = die Fülle oder der Inbegriff der Ungerechtigkeit. Der Artikel vor κόσμος wäre nicht auffallend = famosus iste mundus iniquitatis; die Ausdrucksweise erscheint sehr stark, aber nicht befremdlich; mit ἡ γλῶσσα καθίσταται würde dann ein neuer Satz beginnen: die Zunge stellt sich als Befleckerin des ganzen Leibes dar. Anders und wohl richtiger ist die Auffassung der Vulg., welche ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας mit dem Folgenden verbindet: als die Welt der Ungerechtigkeit stellt die Zunge unter unsern Gliedern sich dar oder kommt unter ihnen zu stehen, sie, die den ganzen Leib befleckt. ἡ σπλοῦσα ist dann Apposition; damit stimmt im allgemeinen das Speculum: mundus ini-

quitatis per linguam constat in membris nostris, quae maculat totum corpus; sehr viele neuere Erklärer richteten sich danach. Die Möglichkeit der Erklärung vom sprachlich-grammatischen Standpunkt wird von niemand angezweifelt. Die Zunge, das kleine Glied, übt eine befleckende oder besudelnde Wirkung aus auf den ganzen Leib: Neid, Zorn, Haß, Scheelsucht kommen zuerst durch die Zunge zum Ausdruck, ziehen aber auch andere Organe und Glieder, unter Umständen den ganzen Leib in ihren Dienst, wie denn erfahrungsgemäß die durch die Zunge oder das Wort sich ergießende Unreinheit in den Blicken, Mienen, Gebärden und Bewegungen und im ganzen persönlichen Verhalten zum Ausdruck gelangt. *καὶ φλογίζουσα καὶ φλογιζομένη* stehen zu *σπiloύσα* im Verhältnis der Gleichstellung: sie, die befleckt und in Flammen setzt und von der Hölle entflammt wird. Mit diesen beiden Partizipien kehrt Jakobus zu dem Bilde des Feuers zurück. *τροχός*, sonst Kreisel, Reif, Scheibe, hier Rad und zwar entweder im eigentlichen Sinn: unser Leben ist dann als Rad gedacht, das von unserer Geburt bis zum Tode fortrollt; zu *ἡ γένεσις* = *βίος*, Dasein, Leben vgl. 1, 23; oder *τροχός* ist mehr uneigentlich = die Zunge verwandelt den Gang des Lebens wie in eine sich fortzüngelnde Feuerlinie, Bild vom Feuer, das, von Baum zu Baum weitergreifend, den ganzen Wald niederlegt (V. 5) oder in einer Stadt von Haus zu Haus seinen Lauf nimmt. Das *part. praes.* ist gewählt, um das Andauernde der Wirksamkeit auszudrücken: wirklich begleiten die Versuchungen und Sünden der Zunge den Menschen überall und durch sämtliche Lebensalter hindurch bis zum Tode. Die zweite Auffassung von *τροχός* scheint den Vorzug zu verdienen; jedenfalls aber ist mit dem Ausdruck das persönliche Dasein und Einzelleben gemeint; auf dieses übt die Zunge ihre verderbliche Tätigkeit aus. Wenn einige *τροχός τῆς γενέσεως* als Rad der Schöpfung verstehen und als Gedanken des Apostels angeben, die Zunge wirke vergiftend und verderblich auf das Leben der Menschheit im ganzen, so ist diese Auffassung gegen den Kontext. *καὶ φλογιζομένη*: die Zunge selbst wird in Brand gesetzt von dem Feuerpfuhl der Hölle; wie die Sünde überhaupt von der Hölle ihren Ursprung genommen, so wird sie beständig von dort unterhalten. Die Diener des Teufels, die Dämonen, sind die Vermittler, indem sie die Menschen durch böse Einflüsterungen und Ratschläge zur Sünde anregen, namentlich zu Lüge, Verleumdung, Ehrabschneidung, zu Fluch- und Lästerworten (vgl. Apg 5, 1 ff.).

Die Auffassung des Satzes im Sinne v. Sodens und anderer: auch die Zunge ist Feuer, die Welt der Ungerechtigkeit; die Zunge erweist sich als befleckend — wird als möglich und manche Vorteile bietend anerkannt, gleichwohl die andere

vorgezogen. Dabei mag zugegeben werden, daß, wie man immer konstruieren will, die Konstruktion als nicht sonderlich gefällig erscheint; ein geborener Grieche würde wohl nicht so geschrieben haben. ὁ κόσμος bedeutet jedenfalls die das Einzelne in sich begreifende Gesamtheit, man vgl. Spr 17, 6: ὅλος ὁ κόσμος τῶν χρημάτων = die ganze Summe von Gut und Geld, also Fülle oder Inbegriff. Eigentümlich ist die Erklärung von ὁ κόσμος durch Ökumenius, welcher das Wort in der Bedeutung von Schmuck nimmt, indem er erläuternd beifügt: κοσμεῖ τὴν ἀδικίαν διὰ τῆς τῶν ῥητόρων εὐγλώττου δεινότητος (p. 484). Er denkt also an die Gewohnheit von Rhetoren und Advokaten, durch die Kunst der Rede „die schlechte Sache zu einer besseren zu machen“. Richtig interpretiert Estius den Begriff ὁ κόσμος: mundus universum et universitas vocatur, quod in eo sit rerum omnis generis collectio; sic igitur et lingua vitiorum ac scelerum mundus et universitas quaedam est. τὸν τροχόν: Ökumenius kennt zwei Lesarten, nämlich φλογίζουσα τὸν τροχόν τῆς γέννης, τοῦτέστι ἐκκαίει καὶ ἐρεθίζει καθ' ἑμῶν τὴν γένναν = die Zunge entflammt gegen uns das Feuer der Hölle; sodann kennt er auch die richtige Lesart τὸν τροχόν τῆς γενέσεως und versteht darunter unser Leben, die Zeit unseres Lebens: durch die Zunge wird unser Leben verbittert (ἐκτραχύνεται, exasperatur). Beda erläutert τὸν τροχόν τῆς γενέσεως völlig zutreffend mit den Worten: rotam dicit nativitatis nostrae incessabilem vitae temporalis procursum, quo a die nativitatis usque ad mortem velut semper currente rota curriculi incessanter agimur. Zu φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γέννης aber gibt er die Erläuterung: mögen die gefallenen Geister durch die Lüfte schweifen oder auf Erden oder unter der Erde weilen, überall und stets tragen sie die Qualen des Höllenfeuers mit sich und fachen den Brand der bösen Rede an (p. 27). Grafe (a. a. O. 45) findet in dem Ausdruck ὁ τροχός τῆς γενέσεως ein Beweismoment dafür, daß Jakobus anderswo gewachsene Schlagworte aufgenommen und verwertet habe. Die Orphiker hätten in ihren Mysterien τροχός τῆς γενέσεως von dem Kreislauf der Seelen gebraucht; Jakobus freilich, der dorthier die Entlehnung machte, verwerte den Ausdruck in dem ganz abgeschliffenen Sinne: Lebenslauf. Da er unter τροχός τῆς γενέσεως etwas anderes versteht als die Orphiker, so muß die Behauptung, es handle sich bei ihm um eine Entlehnung von dorthier, eine wirklich seltsame genannt werden (vgl. Weiß in N. K. Z. 1904, 429).

In V. 7 u. 8 wird weiter die unbändige und unbezähmbare Gewalt der Zunge veranschaulicht. Durch γάρ will Jakobus seine Aussage begründen, daß er, da er von der unheilvollen Wirksamkeit der Zunge rede, die höhere dämonische Macht als Quelle namhaft mache: alles bloß natürliche Wesen, alle in den Grenzen der gewöhnlichen Natur sich bewegend Beschaffenheit kann gezähmt werden und wird wirklich gezähmt von dem Wesen der Menschen. Beachte hier a) πᾶσα φύσις; letzteres bezeichnet nicht Art oder Gattung, sondern qualitas naturalis = natürliche Beschaffenheit; b) die Einteilung der Tiere in vier Klassen: τετρά = die Vierfüßer, die großen Landtiere; πετεινά alles Geflügelte; ἑρπετά die kleinen Landtiere ohne Füße oder mit kaum bemerkbaren Füßen, alles Kriechende (Gn 1, 24 25); ἐνάλια Fische, Seetiere, die Ungeheuer des Meeres (vgl. Gn 9, 21). Die Vulg. übersetzt ἐναλίων mit ceterorum, was offenbar ein Schreibversehen ist, statt cetorum; im Speculum: et beluarum maritimarum, Cod. Corb.:

natantium; c) *δαμάζεται καὶ δεδάμασται*: das Perfekt wird dem Präsens beigefügt, um die tatsächlich in der Gegenwart vorkommende Bezähmung zugleich als eine vielfach in vergangenen Zeiten vollzogene darzustellen. Der Apostel will so stark als möglich den Menschen als den Sieger und Bändiger der Tierwelt hinstellen; d) *τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ* ist nicht dativ. comm., sondern der ablativische Dativ = durch menschliches Wesen; der Sinn des ganzen Verses ist kurz: die ganze Tierwelt weiß der Mensch zu bändigen. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß diese Worte des Apostels eine Wahrheit enthalten. Zwar kann man zweifeln, ob denselben schlechthinige Gültigkeit zukommt, jedenfalls aber steht die Tatsache größter und staunenswerter Erfolge auf diesem Gebiet fest. In hundert Formen feierte die Kunst der Tierbändigung und Abrichtung ihre Triumphe und feiert sie noch heute¹. Man wird den lieblichen Psalm 8 beiziehen; doch ist der Grundgedanke nicht ganz identisch mit dem hier von Jakobus ausgesprochenen. Denn er hat mehr die Herrschaft im Auge, welche der Mensch sich über die Natur erkämpft hat und noch erkämpft; der Psalmist mehr die in der Schöpfung hervortretende Größe Gottes, welcher gnadenvoll zum Menschen sich herabgelassen, ihn über das Werk seiner Hände gesetzt und alles seinen Füßen unterworfen hat, das Schaf, das Rind, des Feldes Tiere all, des Himmels Vögel und des Meeres Fische, die Wanderer auf Meeresspfaden (Ps 8, 6—8). Es folgt (V. 8) der Hauptgedanke, der durch *ὁς* als Gegensatz gegen den vorhergehenden Gedanken hervorgehoben wird: die Zunge aber kann keiner der Menschen bändigen. *τὴν γλῶσσαν* bedeutet: die eigene Zunge, nicht etwa die Zunge anderer. Im letzteren Sinn freilich haben es schon alte Exegeten genommen; so namentlich Beda: *vult intellegi, quia lingua pravorum bestiis ferocitate, volucris levitate vel exultatione, serpentibus virulentia praececellat* (p. 28). Ebenso Estius: *revera probabilis est, apostolum hic non agere de propria lingua domanda, sed de aliena, ut sensus sit: cum possint homines omne genus animalium domare, neminem tamen esse, qui frenum alienae linguae possit inicere, prohibendo eam a detractionibus, contumeliis, rixis, mendaciis etc.* Der Gedanke betreffs der Unbezähmbarkeit der Zungen böser Menschen ist ja richtig, aber diesen Gedanken spricht eben Jakobus nicht aus; das „anderer“ (*ἄλλων*) müßte ausgedrückt sein. So wie die Worte dastehen, kann man nur übersetzen: die eigene Zunge kann niemand zähmen, während man Tiere, auch die wildesten, zähmt. Aber welches

¹ Erasmus: *cicurantur leones, mansuescunt tigrides, serviunt etiam elephanti, subiguntur et crocodili, mitescunt aspidēs, redduntur familiares aquilae et vultures, ad amicitiam alliciuntur delphini.* Vgl. Mayor a. a. O. 112.

ist der Sinn der Worte? Man paraphrasiert den Satz nicht selten also: leichter geht es dem Menschen, wilde Tiere zu zähmen als die Zunge. Indes liegt kein Grund vor, vom eigentlich strengen Wortlaut abzugehen. Der Apostel sagt: niemand von den Menschen vermag die Zunge zu bändigen, d. h. keine Menschenmacht ist im stande, die Zunge zu bändigen = es geht über die Kräfte der menschlichen Natur hinaus, die Zunge völlig zu zügeln, begreiflich, da gerade hier der Einfluß der Hölle sich geltend macht (vgl. V. 6, Schluß)¹. Allein hier muß man an das Wort des Herrn Mt 19, 26 denken: was bei Menschen = den Menschen mit ihren eigenen natürlichen Kräften unmöglich ist, ist möglich bei Gott; mit andern Worten: wer vom besten Willen beseelt und von der Gnade Gottes in reichlichster Weise unterstützt ist, wird doch wohl das Ziel völliger Beherrschung der Zunge ziemlich erreichen; freilich gehört dazu das Vermeiden nicht bloß sündhafter und schädlicher (Eph 4, 29), sondern selbst müßiger Worte (Mt 12, 36). Das Ziel ist gewiß ein ideales; aber diesen Standpunkt nimmt Jakobus überhaupt in der Epistel ein; man denke an den sittlichen Ernst des Urchristentums. Stark betonen darf man hierbei im Sinn des Apostels, daß die annähernde Verwirklichung dem Menschen bzw. dem Gläubigen nur gelingt, wenn er mehr als gewöhnlich begnadigt wird und seinerseits das höchste Maß sittlicher Arbeit leistet. ἀκατάστατον (wie 1, 18) κακόν = ein unstätes Übel. So dürfte zu lesen sein statt ἀκατάσχετον der Rez. = ein unbezähmbares Übel, was ja gewiß zu den Vergleichen passen würde; wäre aber letztere Lesart ursprünglich, so hätte sie gewiß niemand geändert in ἀκατάστατον. Die Worte sind als appositioneller Ausruf sittlicher Entrüstung zu fassen: ein unstätes Übel nennt der Apostel die Zunge, weil sie in leidenschaftlicher Unruhe bald da, bald dort mit ihren bösen Wirkungen hervortritt und nirgends recht zu fassen ist. κακόν = ein Übel, ein Unglück für den Besitzer selbst und andere. μεστή voll todbringenden Giftes, wie der Giftbehälter des Reptils. Durch τοῦ erinnert Jakobus die Leser an die Schlange des Paradieses, durch welche der Dämon der Hölle tätig war (vgl. oben V. 6 φλογιζομένη). Die Wirkung seines den ersten Menschen beigebrachten Giftes war tödlich. Zu dem Ausdruck „Gift“ vgl. Ps 140, 4. Jb 20, 16.

Ökumenius hat sich angelegentlich mit den Worten des Jakobus beschäftigt, ohne aber die Bedeutung derselben richtig erfaßt zu haben. Er kann nicht glauben, daß der Apostel in einem Aussagesatz ausspreche, es könne keiner die Zunge bändigen; darum dürfen die Worte in V. 8 nicht assertorisch genommen werden, sondern

¹ Beachtenswert ist die Übersetzung des Cod. Corb.: naturae humanae linguam nemo hominum domare potest.

als Frage: εἰ τὰ ἀτίθασσα θηρία ἄνθρωπος τιθασσεύει καὶ χειρονοήθη ποιεῖ, ἄρα τὴν ἑαυτοῦ γλῶσσαν οὐ δαμάσει; als Grund, warum die Auffassung als Frage notwendig sei, gibt er den Inhalt bzw. die Ermahnung in V. 10 an. Es soll eben, wie der Schluß der ganzen Ausführung des Ökumenius zeigt, dargetan werden, daß doch die Unmöglichkeit der Bändigung der Zunge vom Apostel nicht prädiert sein könne (p. 488). Richtiger hat Augustin geurteilt, der zur Stelle schreibt: non enim ait: linguam nullus domare potest, sed nullus hominum: dei misericordia, dei adiutorio, dei gratia fieri fateamur (De nat. et grat. c. 15). Ein „Vermögen“ in diesem Sinn hat Jakobus schon 3, 2 angedeutet. ἀκατάστατον κακόν und μεστή κτλ. sind als Ausrufe zu fassen, wie ja der Nominativ nicht selten als Ausruf gebraucht wird. ἀκατάσχετον ist wie durch CKL, so durch Ökumenius (p. 488) und andere bezeugt; doch hat man an ἀκατάστατον = unstät, unruhig, festzuhalten. Vulg.: inquietum malum, Cod. Corb.: inconstans malum.

V. 9—10. Hier redet der Apostel nicht mehr von dem Unheil und Verderben, das die Zunge anrichtet, sondern von dem Widerspruch, der darin liege, daß wir Menschen bzw. Christen mit derselben Zunge Gott preisen und Gottes Ebenbild, den Nächsten, verfluchen. εὐλογεῖν heißt in Bezug auf Gott loben, preisen; καταρᾶσθαι verfluchen, verwünschen. ἐν αὐτῇ instrumental wie Lk 22, 49: εἰ πατάξομεν ἐν μαχαίρῃ? Wirksam ist zur Hervorhebung des Gegensatzes die Wiederholung von ἐν αὐτῇ vor καταρώμεθα. Statt τὸν θεόν dürfte nach κ ABC τὸν κύριον zu lesen sein: Herr und Vater, Bezeichnung Gottes nach seiner Herrschaft und Liebe. Durch Beifügung der Worte τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας = die nach Gottes Ähnlichkeit gemacht sind, hebt er nachdrucksvollst den Widerspruch des geschilderten Tuns hervor. Die beiden Stellen, welche ihm dabei vorschweben, sind Gn 1, 26 27; 9, 6. Er meint damit die Gottebenbildlichkeit, die geistige Natur des persönlichen Lebens des Menschen, Verstand, Gott zu erkennen, Willen, Gott zu lieben und ihm zu dienen. Diese Ebenbildlichkeit ist auch im Stand der Sünde geblieben; „wir sind seines Geschlechtes“, sprach Paulus in Athen (Apg 17, 28 29). Da Jakobus auf das AT anspielt, meint er wohl die natürliche, nicht die durch die Neuschöpfung (1, 18) bewirkte Ebenbildlichkeit. Um die tröstlichen, von hohem sittlichen Ernst getragenen Worte zu verstehen, mache man sich etwa folgende Vorstellung: die Christen kommen in die Versammlung; hier bekennen sie laut ihren Glauben, loben und preisen Gott. Nach der Verkündigung und Erklärung des Wortes singen die Gläubigen in Psalmen, Hymnen und geistlichen Liedern das Lob Gottes (Eph 5, 18 f. 1 Kor 14, 26 ff. Kol 2, 16). Und doch, was geschieht nicht selten? Einzelne gebrauchen vielleicht bald nach Beendigung des Gottesdienstes die Zunge, um den Nächsten zu schmähen, zu lästern, alles mögliche Böse ihm anzuwünschen. Im Hochgefühl ihrer Erkenntnis und Weisheit wollen

sie andere belehren, verfallen dabei in bitteren, rechthaberischen Ton, und schließlich sprechen sie gar Fluchworte gegen den Nächsten aus. Sollte man, will Jakobus sagen, es für möglich halten, daß manche das gleiche Glied zu solchem widerspruchsvollen Tun gebrauchen? widerstrebt das nicht der gesunden Vernunft, um so mehr als solche Verfluchung auch gegen Gott gerichtet ist wegen der Ähnlichkeit des Verfluchten mit Gott, seinem Schöpfer? Man lasse hier nicht unbeachtet das Aufhören der Personifikation; die Zunge erscheint jetzt als Werkzeug (ἐν αὐτῇ — ἐν αὐτῇ), mittels dessen Lobpreis und Fluch ausgesprochen wird. Der Apostel schließt sich durch den Gebrauch der ersten Person Plural auch hier mit den angeredeten Personen zusammen und tut dies wie 3, 2 in Demut. Er will damit andeuten, daß eben selten einer die Zunge vollkommen beherrsche und darum leichtlich das bezeichnete widerspruchsvolle Verhalten eintrete d. h. infolge leidenschaftlicher Erregung dem Lob und Preis Gottes eine Verwünschung des Nächsten nachfolge. In V. 10 wird das Gesagte in ausdrucksvoller Zusammenfassung wiederholt und daran aus schmerzbewegtem Herzen die Klage angeknüpft: das soll nicht so geschehen. οὐ χρεῖ; χρεῖ nur hier im NT, dagegen Spr 25, 27; gewöhnlich ist δεῖ; οὐ χρεῖ bedeutet: es ziemt sich nicht, es ist unstatthaft, daß dieses also geschehe. Man bemerke die Verbindung: ταῦτα οὕτως = es ziemt sich nicht, daß man einem Menschen flucht mit derselben Zunge, mit welcher man Gott preist. Der Lobpreis Gottes ist, will der Apostel sagen, an sich sehr löblich und die Verwünschung (z. B. der verstockten Gottesfeinde) nicht unter allen Umständen untersagt, sondern manchmal sogar notwendig (vgl. 1 Kor 16, 22. Gal 1, 8). Aber wenn Gott lobpreisen und den Nächsten, das Ebenbild Gottes, böswillig und leidenschaftlich verwünschen aus demselben Munde zum Vorschein kommen, so ist das durchaus verkehrt und verwerflich. Jakobus gebraucht auch hier wieder die Anrede „meine Brüder“, um durch die Erinnerung an das Bruderverhältnis oder den Christenstand das Unziemliche des gezeigten Verhaltens zum Ausdruck zu bringen.

V. 11—12. Ein solches Handeln ist unnatürlich. Wenn wir nämlich unsern Blick auf die Natur werfen, so erkennen wir, daß keine Quelle süßes und salziges Wasser aus derselben Öffnung hervorsprudelt. Aus derselben Öffnung entspricht dem „aus demselben Mund“; das Süße entspricht dem Segnen und Lobpreisen, das Bittere dem Verwünschen des Nächsten. ἡ πηγή = der Mensch bzw. das Herz oder die Gesinnung desselben; μῆτι bezeichnet die Verneinung der Frage; also: was in der Natur nicht vorkommt, sollte sich dies im Leben der Menschen bzw. der Christen treffen, daß einer mit dem-

selben Munde Gott lobpreis und Gottes Ebenbild verwünscht? Halten wir weiter Umschau im Reiche der Natur, fährt Jakobus in V. 12 fort, so sehen wir, daß jeder Baum nur die ihm eigentümliche Frucht trägt: der Feigenbaum bloß Feigen, der Ölbaum nur Oliven, der Rebstock nur Trauben, nicht Feigen. Demnach ist es monströs, aus einem Munde Lobpreis Gottes und Fluchen gegen den nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen strömen zu lassen. Mit dem letzten οὕτως schließt Jakobus an die im Fragesatz liegende negative Aussage das letzte Bild in direkter Rede an: noch = und nicht vermag eine bittere Quelle oder Salzquelle süßes Wasser hervorzubringen. Man beachte die Nebeneinanderstellung der gegensätzlichen Begriffe ἀλοκόν und γλυκόν. Sicher will Jakobus dadurch den Gedanken ausdrücken: es kann derjenige, welcher aus dem bösen Schatze seines Herzens Verwünschungen gegen den Nächsten hervorquellen läßt, nicht Gott wahrhaft loben und preisen; wenn er mit seinem Munde gleichwohl den Preis Gottes auszuüben behauptet und sagt: ich preise Gott, so ist dies die Sprache der Heuchelei. Wenn ἀλοκόν Salzwasser ausdrücken sollte, so würde darin wohl ein Sinnbild des Fluchens zu erblicken sein, so daß der Sinn wäre: durch Verwünschen und Verfluchen des Nächsten kann der Mensch nicht Heil und Segen stiften, nicht die sittliche Besserung, Erbauung und Vervollkommenung des Nebenmenschen befördern, sondern im Gegenteil nur größere Abneigung und Leidenschaft bei ihm hervorrufen. Erstere Erklärung verdient indes wohl den Vorzug; siehe Cladder a. a. O. 324.

In V. 12 handelt es sich um die Lesart; dieselbe lautet: οὕτως ἀλοκόν γλυκόν ποιῆσαι ὕδωρ. Buttmann (Gramm. 315) nennt den Wortlaut in dieser Form korrumpiert. Beyschlag hat die Verteidigung übernommen (a. a. O. 173), indem er vor allem das allerdings auf den ersten Blick befremdliche οὕτως rechtfertigt: es gehe voraus eine Frage mit verneinendem Sinn, somit wenigstens der Sache nach ein οὕτως, woraus sich dann οὕτως und das Fehlen des δύνανται ohne weiteres erkläre. Allein Tatsache ist doch, daß man an dem Schluß von V. 12 mancherseits Anstoß genommen hat, und einzelne Handschriften (BCKLP) bieten auch eine andere Lesart: οὕτως οὐδὲ μία πηγὴ ἀλοκόν καὶ γλυκόν ποιῆσαι ὕδωρ; Ökumenius bezeugt dieselbe gleichfalls; für diese entscheidet sich neuerdings Cladder (a. a. O. 324): einerseits fehle sonst ein Stichus, sodann werde diese Lesart durch eine andere Erwägung gefordert: die vorhergehenden Verse 9—12 verlangen, daß in der Anwendung der Bilder die Einheit der Quelle betont werde. Dem kann man mit Gründen allerdings nicht widersprechen, nur der eine Verdacht will nicht recht weichen, daß diese so gefällige Lesart eine erleichternde Korrektur darstellt. Estius kennt diese Lesart gleichfalls und erkennt nicht ihre Vorteile, bleibt indes bei der andern, bei οὕτως stehen. βρώσιν gewöhnlich intransitiv: üppig aufsprössen, keimen (von Pflanzen), hier transitiv c. Accusativ: = in üppiger Fülle hervorsprudeln lassen.

§ 6.

Die wahre und falsche Lebensweisheit.

3, 13—4, 12.

13. Wer ist weise und verständig unter euch? Er zeige an seinem guten Wandel seine Werke in der Sanftmut, die der Weisheit eigen ist. 14. Wenn ihr aber bitterm Eifer und Hader in euern Herzen habt, rühmt ihr euch da nicht und lüget wider die Wahrheit? 15. Nicht ist diese Weisheit eine von oben kommende, sondern eine irdische, seelische, teuflische. 16. Denn wo Eifer und Hader ist, da ist Unbeständigkeit und lauter böses Ding. 17. Die Weisheit von oben aber ist erstlich lauter, dann friedfertig, bescheiden, nachgiebig, voll Erbarmen und guter Früchte, frei von Parteilichkeit, ohne Heuchelei. 18. Frucht der Gerechtigkeit aber wird in Frieden gesät denen, welche Frieden stiften. 4, 1. Woher kommen Kriege und woher Kämpfe unter euch? Nicht von daher, von euern Lüsten, die da streiten in euern Gliedern? 2. Ihr begehret, und besitzet nicht, ihr neidet und eifert, und könnt es nicht erlangen, ihr kämpfet und krieget; ihr habet nicht, weil ihr nicht betet. 3. Ihr betet und empfanget nicht, weil ihr schlecht betet, um in euern Lüsten zu verbrauchen. 4. Ihr Ehebrecher, wisset ihr nicht, daß die Freundschaft mit der Welt Feindschaft wider Gott ist? Wer also immer Freund der Welt sein will, stellt sich als Feind Gottes hin. 5. Oder glaubt ihr, daß die Schrift nichtigerweise sagt: mit Eifersucht begehrt er den Geist, den er in uns Wohnung nehmen ließ? 6. Um so größere Gnade aber schenkt er (auch); darum spricht sie: Gott widersteht den Hoffärtigen, Demütigen aber gibt er Gnade. 7. So unterwerft euch denn Gott, widersteht dem Teufel, und er wird von euch fliehen. 8. Nähert euch Gott, und er wird sich euch nähern. Reiniget eure Hände, Sünder, und heiliget eure Herzen, ihr Zweiseeligen. 9. Fühlet euer Elend und trauert und weinet, euer Lachen wandle sich in Trauer und eure Freude in Niedergeschlagenheit. 10. Demütiget euch vor dem Herrn, und er wird euch erhöhen. 11. Redet nicht gegeneinander, Brüder; der gegen seinen Bruder redet oder seinen Bruder richtet, redet gegen das Gesetz und richtet das Gesetz; wenn du aber das Gesetz richtest, bist du nicht Täter des Gesetzes, sondern Richter. 12. Einer ist Gesetzgeber und Richter, der da retten und verderben kann. Du aber, wer bist du, daß du den Nächsten richtest?

Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden wird von den Exegeten mannigfaltig vermittelt gedacht. Da die meisten in dem unmittelbar vorausgehenden Abschnitt (3, 1—12) eine Warnung des Apostels vor dem Haschen und Jagen nach einer lehrhaften Stellung in der Gemeinde finden, so glaubt man, daß hier an diese Warnung die Aufforderung an die nach dem Lehrstand sich Drängenden angeknüpft werde, ihre innere Qualität zu prüfen: nur wer wahre Weisheit besitzt, sei mit der dem Lehrer notwendigen inneren Berufsausrüstung versehen. Was nun hier folgt, hängt allerdings eng mit der Ausführung des letzten Abschnittes (3, 1—12) über die Zungensünden zusammen; denn der VV. 15—18 erhobene Vorwurf bezieht sich in der

Tat auf Verfehlungen der Zunge. Es möge aber ausdrücklich noch einmal daran erinnert werden, daß der Inhalt von 3, 1—12 meist unrichtig bestimmt wird: es handelt sich dort um Zungensünden bzw. das Zügeln der Zunge im allgemeinen, um das Vermeiden von rechthaberischem, leidenschaftlichem Meistern anderer, nicht speziell um Sünden, die mit der Zunge im Lehrberuf begangen werden. Jakobus hat ja als Forderung der Frömmigkeit und Gottesfurcht oder praktischer Lebensweisheit bezeichnet das Beherrschen der Zunge, Übung barmherziger Liebe gegen notleidende Brüder und Freiheit von der Welt und ihrem Geiste (1, 26 27) und diese drei Forderungen des näheren (2, 1—3, 12) dargelegt, zuletzt (3, 1—12) die Forderung, die Zunge zu zügeln, und dementsprechend läßt er in unserem Abschnitt, nachdem er zuerst 3, 13—14 den Inhalt der beiden letzten Abschnitte rekapituliert hat, eine Verurteilung der den drei Forderungen entgegengesetzten Verfehlungen folgen. Zuerst eine Verurteilung des bittern Eifers und Haderns (3, 15—18), dann eine solche der Habgier (4, 1—3) und der Freundschaft mit der Welt und ihrem Beherrscher, dem Teufel (4, 4—8). Daran schließt er eine ernste Ermahnung, völlig zu brechen mit der Weltlust, die aus liebloser Gesinnung kommenden Zungensünden und jede Verletzung der Bruderliebe durch böses Reden und Urteilen über den Nächsten zu meiden. Denn solches Urteilen über den Bruder trifft das die Bruderliebe fordernde Gesetz selbst; diesem haben die Gläubigen zu gehorchen; denn es kommt von Gott, welcher Gesetzgeber und Richter, Herr über Leben und Tod ist (4, 8^b—12). Es begegnen uns sonach in diesem Abschnitt wesentlich dieselben Gedanken wie in den drei vorhergehenden Abschnitten, aber freilich, die Art der Behandlung ist eine andere; denn hier werden in der Form von Vorwürfen den dort dargelegten Forderungen die Kehrseiten gegenübergestellt. Eigenartig ist diesem Abschnitt die Beschreibung der wahren und falschen Weisheit, der himmlischen und irdischen. Erstere zeigt sich in der Zügelung der Zunge, Betätigung der Barmherzigkeit und Absage an die Welt; die irdische Weisheit in dem stolzen, rechthaberischen Meistern anderer, in Habgier und Weltlust.

V. 13. Die Worte τίς . . . nehmen manche nicht als direkte Frage, sondern als indirekte = wer unter euch weise und verständig ist, der zeige; gewiß nicht mit Recht. Jakobus liebt ja solche direkten Fragen, wodurch er große Lebhaftigkeit der Diktion erzielt. Er redet einen aus dem Leserkreis, der sich weise dünkt, direkt an: wer ist weise? Nun, er zeige. . . . Der Sinn ist freilich auch so: wenn jemand weise ist, so zeige er. σοφὸς καὶ ἐπιστήμων kommt ebenso verbunden

vor Dt 1, 13: ἄνδρας σοφοὺς καὶ ἐπιστήμονας καὶ συνετοὺς und ebenda 4, 6; ἐπιστήμων findet sich bloß hier im NT; es ist zu σοφός hinzugefügt, um den Begriff „weise“ näher zu präzisieren. Wie das Folgende zeigt, hat der Apostel praktische Lebensweisheit im Auge. Man würdige wohl, wie er auf einmal den 1, 5 genannten Begriff σοφία hier wieder aufnimmt, um die praktische Weisheit nunmehr zu charakterisieren. δεῖξάτω: er zeige aus seinem guten Lebenswandel seine Werke auf als solche, die in Sanftmut geschehen, welche der Weisheit eigen ist. αὐτοῦ wird von manchen auf σοφός bezogen: er zeige die Werke des Weisen und Verständigen; es geht indes αὐτοῦ auf das in δεῖξάτω liegende Subjekt. Als Objekt von δεῖξάτω nämlich kann man nicht einfach τὰ ἔργα αὐτοῦ ansehen: er zeige aus dem guten Wandel seine Werke; das liefe nahezu auf eine Tautologie hinaus, da ein guter praktischer Lebenswandel eben im Werke sich zeigt. Der Hauptton liegt nicht auf ἔργα allein, sondern auf τὰ ἔργα ἐν πραΰτητι. Sanftmut macht Jakobus als charakteristisches Merkmal der wahren Weisheit geltend im Gegensatz zu dem bitteren Eifer oder dem Zorn, welcher der Geist der Welt ist. So ist denn der Sinn der hochbedeutsamen Worte: wer weise ist, zeige seine Weisheit durch einen guten, echt christlichen Wandel, durch Werke! Was für Werke meint der Apostel? Sicher Werke der Barmherzigkeit wie 2, 14—26. Aber wie kommt er hier auf einmal wieder auf die Werke zu sprechen? Wie er 2, 12 durch οὕτως λαλεῖτε καὶ οὕτως ποιεῖτε den Inhalt der beiden Abschnitte 2, 14—26 und 3, 1—12 kurz nochmals angekündigt hat, so nimmt er den Inhalt beider in den Versen 13 und 14 wieder auf, in V. 13 das Handeln gegen den Nächsten, in V. 14 das Reden mit dem Nächsten. Die wahre Weisheit gibt sich kund in Werken der Liebe und Barmherzigkeit, die falsche Weltweisheit im Zorngeist. Es ist somit verfehlt, in πραΰτητι eine Beziehung auf die berufsmäßigen Lehrer zu erblicken, wie Cornelius a Lap. tut, wenn er schreibt: redit Iacobus ad doctores et magistros . . .; eis ergo impense commendat mansuetudinem et modestiam; vgl. Estius: ostendat sc. doctor exercitium bonorum operum et mansuetudinem. — Zu ἡ ἀναστροφή vgl. 1 Petr 1, 15 18; 3, 2; 3, 16. 2 Petr 2, 7; 3, 11 = Wandel im ethischen Sinne; das Substantiv ist wie das Verbum als der hellenistischen Volkssprache angehörig nachgewiesen (vgl. Deißmann, Bibelstudien 83; Neue Bibelstudien 22; Licht vom Osten 72 u. 226).

V. 14. Der Apostel hätte auch schreiben können: der falschen Weisheit ist bitterer Eifer und Hadersucht eigen. Unter Bezugnahme aber auf seine Ausführung 3, 1—12 schreibt er: wenn ihr aber bitteren Eifer und Hadersucht im Herzen habt, rühmt ihr euch da nicht im

Widerspruch mit der Wahrheit und lügt ihr nicht wider die Wahrheit? ζῆλον πικρόν = bittern oder giftigen Eifer. Zu ζῆλος in ähnlicher Verbindung 1 Kor 3, 3 und Röm 13, 13. ἐριθεία Streitsucht; vgl. Phil 1, 17 u. 2, 3. Röm 2, 8. Gal 5, 20. μὴ κατακαυχᾶσθε wird fast ausschließlich nach dem Vorgang namentlich der Vulg. (nolite gloriari) als Imperativ genommen: dann prahlet nicht und lüget nicht. Aber der Imperativ paßt nicht nach dem εἰ-Satze: für den Fall aber, daß ihr habet. Man hat nun freilich gesagt, der Apostel setze mit εἰ ἔχετε nicht einen bloß gedachten Fall, sondern schildere die Wirklichkeit; man könne daher εἰ ἔχετε geradezu übersetzen mit: da ihr habet. Indes ist dies bloße Behauptung; es bleibt der hypothetische Charakter des Satzes mit εἰ, und dann hat der Imperativ keinen Sinn. Nun scheint allerdings auch der Auffassung des Satzes als Frage ein Hindernis entgegenzustehen. Die Frage müßte lauten: rühmt ihr euch nicht wider die Wahrheit? Sonach würde μὴ nonne bedeuten, was sonst gewöhnlich nicht der Fall ist. Indes liegt die Sache so: gewöhnlich setzen οὐ und οὐκοῦν eine Bejahung, μὴ, μὴν, ἄρα eine Verneinung voraus, zuweilen jedoch auch eine Bejahung, wie Krüger (65, 5) kurz und treffend bemerkt (dort auch Beispiele). Letzteres nun ist hier der Fall. Aber was versteht der Apostel unter ἡ ἀλήθεια? Viele meinen: die christliche Wahrheit; diese Bedeutung ist indes schon im Hinblick auf ψεύδεσθε, sowie auf den Zusammenhang (V. 15) nicht anzunehmen, vielmehr bedeutet es die Wahrheit im allgemeinen Sinne. Freilich liegt in dem Worte „lüget ihr da nicht wider die Wahrheit“ ein Pleonasmus vor, aber Jakobus wollte eben in aller Schärfe den Begriff der Unwahrhaftigkeit hervorheben; darum fügt er dem μὴ κατακαυχᾶσθε sc. τῆς ἀληθείας noch ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας hinzu; ersteres würde an sich genügen: prahlet ihr da nicht der Wahrheit entgegen und lügt ihr nicht wider die Wahrheit? Inwiefern dies? Insofern als leidenschaftlicher Eifer und Rechthaberei, wie sie in dem Meistern anderer zum Ausdruck kommt, nicht der gottgewollte Weg ist, auf andere einzuwirken, und darum nicht als echte Weisheit erscheint. In den Versen 13 und 14 werden sonach die beiden Hauptpunkte: Handeln gegen den Nächsten (2, 14—26) und Reden mit dem Nächsten (3, 1—12) resümiert, entsprechend der Ankündigung derselben 2, 12: οὕτως λαλεῖτε καὶ οὕτως ποιεῖτε.

In V. 15 gibt Jakobus sein Urteil ab über einen Zustand, in welchem man bittern Eifer und Hadersucht im Herzen hat, indem er darlegt: mögen immerhin die in solchem Herzenszustand Befindlichen ein derartiges Verhalten für Weisheit halten, wahre, echte, von oben kommende Weisheit ist das nicht, sondern falsche Weisheit,

irdische, der Erde, der irdisch-sinnlichen Welt angehörige, selbst-süchtige. *φωχική* = dem natürlichen, durch die Sünde verderbten, von der Macht des Geistes verlassenem Seelenleben entstammende Weisheit. *δαμονιώδης* = die in dem Vater der Lüge, dem Teufel, dem Fürsten der Welt ihre Quelle hat. Hier würdige man noch a) *οὐκ ἔστιν αὖτη ἡ σοφία* = nicht ist diese Weisheit eine von oben herunterkommende; gemeint ist die vermeintliche Weisheit, auf welche V. 13 hingewiesen wird. Es ist freilich auch eine Art Weisheit, aber nicht die wahre. *αὖτη* darf man nicht von *ἡ σοφία* trennen; es bildet mit diesem zusammen das Subjekt, und *ἔστιν* ist nicht mit *κατερχομένη* zu verbinden im Sinne von *κατέρχεται*, sondern gehört auch zu den drei folgenden Prädikaten, mit welchen *κατερχομένη* in der Bedeutung eines Adjektivs auf gleicher Linie steht: ist nicht eine himmelentsprossene; b) die Steigerung der drei positiven Prädikate; zuerst wird mit *ἐπίγειος* der Ursprung dieser Weisheit bezeichnet: sie gehört der irdisch-sinnlichen Welt an. *φωχική* = dem natürlichen Seelenleben entstammend, sofern dieses in der menschlichen Persönlichkeit den Gegensatz bildet zu dem, was vom göttlichen *πνεῦμα* ausgeht. Im ganzen ist die seelische Weisheit identisch mit der fleischlichen Klugheit (vgl. 1 Kor 2, 14; 3, 3), endlich *δαμονιώδης* = in ihrem tiefsten Grund dem Teufel, dem Reich des Bösen angehörig; *φωχική* und *δαμονιώδης* hängen ganz eng zusammen: der Satan entfaltet von der Hölle her eine gewisse Herrschaft über die Erde, sucht alles in seinen Bereich zu ziehen und unter seinen Einfluß zu bringen. Der Christ nun kann sich der vom Teufel ausgehenden Einflüsse erwehren. Mit den übernatürlichen Kräften des Gottesreiches kann und soll er den Kampf gegen Satan und seine Macht führen (Eph 6, 12); tut er das nicht, läßt er die verderblichen sinnlichen Triebe die Oberhand gewinnen, so nähert er sich dem Fürsten der Finsternis und kommt schließlich in seine Gewalt, welches Ziel der Teufel selbst anstrebt (1 Petr 5, 8). Auf den rein natürlichen Menschen übt der Teufel ohnehin seinen Einfluß aus, wobei er ernststen Hindernissen nicht begegnet (vgl. 3, 6). Die irdische und seelische Weisheit steht, wie sie ihren Ursprung in der Hölle hat, auch im Dienste der Hölle und seines Beherrschers.

In V. 16 begründet Jakobus sein über die Weltweisheit ausgesprochenes Urteil, nämlich das Prädikat *δαμονιώδης*, durch den Hinweis auf die bösen Wirkungen und Folgen der falschen Weisheit. Zu *ἀκαταστασία* vgl. oben 1, 8 u. 3, 8 (*ἀκατάστατος*); 1 Kor 14, 33. 2 Kor 6, 5 u. 12, 20 und Spr 26, 28: *στόμα ἄστεγον ποιεῖ ἀκαταστασίας* und 1 Klem. 1, 3. *ἀκαταστασία* ist ein nachklassisches Wort, welches sich indes nicht selten in guten Literaturwerken (Polybius, Lucian) findet.

In V. 17 wird ein Bild der wahren Weisheit entworfen. Sie wird nach ihrer Erscheinungsweise und nach ihren Eigenschaften beschrieben: sie ist erstlich lauter. ἀγνή, ja nicht lauter im Sinne von keusch, sondern rein sc. von der Welt und ihrem Geiste, dem Zorne, und frei von aller Befleckung mit der Schlechtigkeit der Welt. Durch πρῶτον μὲν wird diese Eigenschaft von den übrigen, welche mit ἔπειτα eingeleitet werden, scharf geschieden. Dem μὲν (nur hier) entspricht kein δέ, statt dessen aber das ἔπειτα. Das mit ἔπειτα eingeleitete Glied zerfällt in drei Gruppen, zuerst: friedfertig, bescheiden, nachgiebig. Der Apostel hat in der Ankündigung (1, 26) als Erfordernis der Gottesfurcht oder Frömmigkeit oder wahrer Weisheit das Zügeln der Zunge angegeben und darüber 3, 1—12 eine nähere Ausführung gemacht. Hier liegt nun die Rekapitulation davon vor, indem gesagt ist: im Unterschied von der irdischen Weisheit mit ihrem Hadern und Streiten erweist sich die wahre, himmlische Weisheit als friedfertig, bescheiden und nachgiebig. Wer wahre Weisheit besitzt, ist stets bereit Frieden zu halten, zu bewahren durch Schweigen, zwischen Streitenden und Entzweiten Versöhnung und Eintracht zu stiften; er ist sodann bescheiden im Verfolgen von Ansprüchen, schonend in der Beurteilung anderer; endlich nachgiebig dem Widerspruch gegenüber. Es kommt die zweite Gruppe: die wahre Weisheit ist voll Erbarmen und guter Früchte. Rekapituliert wird mit diesen Worten der Inhalt des zweiten Teiles 2, 12—26. Die Rekapitulation entspricht der Ankündigung des bezeichneten Teiles 1, 27: Waisen und Witwen besuchen in ihrer Bedrängnis. Man beachte μεστή voll von; es handelt sich also bei dem, der wahre Weisheit besitzt, nicht etwa um bloß vorübergehende Anwandlungen von Mitleid, sondern er besitzt Liebe in reicher Fülle; καρπὸν ἀγαθῶν = die guten Werke erscheinen als Fruchtertrag aus der lebensvollen Wurzel oder dem Stamm barmherziger Liebe (vgl. Apg 9, 36). Endlich die dritte Gruppe: unparteiisch; damit wird der 1, 9 ff vorbereitungsweise behandelte, dann 1, 27 förmlich angekündigte, hierauf 2, 1—11 ausgeführte Punkt: rein von der Welt, oder: Beurteilen des Nächsten nicht nach weltlichen Rücksichten und Grundsätzen, sondern nach Gottes Maßstab, rekapituliert. ἀδιάρκτος bedeutet nicht etwa absonderungssüchtig, sektiererisch oder frei von Streit mit andern, sondern vielmehr: nicht parteiisch, frei von Unterscheidung und Ansehen der Person. ἀνοπόκριτος = ohne Heuchelei = der von wahrer Weisheit Erfüllte gibt sich nicht den Schein eines eifrigen Christusgläubigen, während er das königliche Gebot unerfüllt läßt, vielmehr zeigt er in seinem Verhalten gegen den Nächsten auf-richtige Liebe.

V. 18 leidet unter der Last der Erklärungen. Die meisten gehen bei der Auslegung von der Ansicht aus, daß Jakobus es im ganzen Abschnitt (von 3, 1 an) mit solchen zu tun hat, welche mit Anmaßung sich zu Lehrern in den Gemeinden aufdrängten; an diese habe er die Frage gerichtet: wer ist weise und verständig, und so sei hier im Gegensatz zu den unberufenen von den rechten Lehrern die Rede, und der Sinn der Worte sei somit: Lehrer, welche mit wahrer Weisheit begabt sind und demgemäß den Frieden üben, streuen in der Gemeinde ohne Zanksucht und Rechthaberei (ἐν εἰρήνῃ) eine Frucht der Gerechtigkeit aus; σπείρεται sei hier Metapher des Lehrens. Wer jene Ansicht als unrichtig erkannt hat, wird den Sinn der Worte anders bestimmen. Als Grundlage möge folgendes festgestellt sein:

a) καρπὸς δικαιοσύνης; letzteres ist Genetiv der Apposition = Frucht, die in Gerechtigkeit besteht.

b) ἐν εἰρήνῃ gehört nicht zu δικαιοσύνης, sondern zu σπείρεται und gibt den Zustand an, bei welchem die Säarbeit vorgenommen wird = da, wo nicht Eifer und Hader, sondern Friede herrscht. Gemeint ist Friede mit dem Nächsten.

c) τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην. Dieser Dativ muß entweder dat. actionis sein, sonach angeben, wer die Säenden sind = ὑπὸ τῶν ποιούντων εἰρήνην oder dat. comm. = für diejenigen oder denjenigen. Wir entscheiden uns für letztere Auffassung. τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην = welche Frieden schaffen = die Friedfertigen, εἰρηνοποιοί Mt 5, 9; vgl. Kol 1, 20: εἰρηνοποιεῖν.

d) καρπὸς σπείρεται ist ein prägnanter Ausdruck: Frucht der Gerechtigkeit wird gesät. σπείρεται (vgl. Ps 97, 11) schreibt Jakobus im Hinblick auf den Samen, der ausgestreut wird, so daß eine Frucht als Ertrag erzielt wird. Danach spricht der Apostel in dem denkwürdigen Satz aus: nur den Friedfertigen, welche mit Bewahrung des Friedens säen = tätig sind, Täter des Wortes sind, erwächst aus dieser Aussaat Gerechtigkeit als Frucht. καρπὸς δικαιοσύνης steht dem πᾶν φαῦλον πρᾶγμα gegenüber: jede Schlechtigkeit ist Frucht der falschen Weisheit, Gerechtigkeit kommt als Frucht für die Söhne der wahren Weisheit heraus. Es handelt sich auch hier, wie im ganzen Brief, um die iustificatio secunda: der durch das Wort der Wahrheit Wiedergeborene muß in einem guten Wandel sich bewähren, muß seinen Glauben durch Werke bekunden; das ist praktische Lebensweisheit, und das Resultat ist vollkommene Gerechtigkeit oder sittliche Vollkommenheit. An sich ist die Wendung in V. 18 in hohem Grade überraschend und auffallend; Jakobus charakterisiert ja in V. 17 die wahre Weisheit als friedfertig, bescheiden, nachgiebig, mitleidsvoll und barmherzig, unparteiisch. Wenn nun daran eine Beschreibung

der Frucht der wahren Weisheit angeknüpft wird, so erscheint dies durchaus zweckmäßig, aber die Art, wie dies geschieht, ist freilich eigentümlich, indem der Apostel eben nicht einfach schreibt: Frucht der Weisheit ist Gerechtigkeit, sittliche Vollkommenheit, sondern: Frucht der Gerechtigkeit sät sich in Frieden denen, welche Frieden halten. Indes begreifen wir doch die von Jakobus gewählte Form. Er hat auch vorher (V. 16), wo er von der Frucht der falschen Weisheit geredet, nicht geschrieben: Wirkung der falschen Weisheit ist alle Schlechtigkeit, vielmehr: wo Eifer und Hader, da ist Unbeständigkeit und jedes schlechte Ding; mit andern Worten: er hat statt der falschen Weisheit selbst Eifer und Hader, in welchem jene sich manifestiert, und als Folge derselben alle Schlechtigkeit genannt, was indes keinen Unterschied des Gedankens bewirkt. Ähnlich nun hier, wo er von den Früchten der wahren Weisheit redet: dieselbe wirkt Frieden; sie ist εἰρηνηκή. Man vergesse nicht, daß Jakobus zuletzt (3, 1—12) von den Zungensünden gehandelt hat und auch 3, 13 ff dieses Thema noch weiterführt und überhaupt im ganzen Brief überall das Verhalten zum Nächsten berücksichtigt; man wird dann verstehen, daß er die Gottesweisheit darstellt gerade unter dem Gesichtspunkt ihrer heilsamen Betätigung als Stifterin des Friedens. Die Behandlung des der dritten Forderung (Zügelung der Zunge 3, 1—12) entgegengesetzten Fehlers, Eifer und Hader, kann er nicht wirksamer abschließen als durch energische Betonung der Wirkung wahrer Weisheit: Friede und Gerechtigkeit.

Der Abschnitt 3, 13—18 wird, wie uns nicht unbekannt ist, in der Regel anders, als es hier geschehen ist, erklärt. Es soll sich hier überall lediglich um Zungensünden bzw. Verfehlungen einer falschen Lehrweisheit handeln. Auch unsererseits wird nicht bestritten, daß Verfehlungen der Zunge in bitterem Eifern und Hadern den Gegenstand des Vorwurfs bilden. Aber man darf die andere Seite der Sache nicht übersehen; trotz des bezeichneten Zusammenhangs tritt uns hier Neues oder, wenn man will, Neues und Altes entgegen. Neu ist hier die Charakterisierung der wahren oder Gottesweisheit und der falschen oder der Weltweisheit, wie sie uns in V. 15 ff entgegentritt. Alt ist allerdings der Begriff Weisheit, da er uns schon 1, 5 begegnet ist, alt indes auch insofern, als dem Jakobus schon im vorbereitenden Teil der Gegensatz der Gottes- und Weltweisheit als Grundgedanke vorschwebt. Was der Erkenntnis des wahren Sachverhalts am meisten hinderlich im Wege stand, war die falsche Anschauung, daß Jakobus 3, 1 ff gegen das Auftreten unberufener Lehrer eifere und demgemäß am Schluß des ganzen Abschnittes (3, 18) als seine Überzeugung vortrage: nur von wahrer Weisheit erfüllte Lehrer erreichen das Ziel, Frucht der Gerechtigkeit in den andern zu pflanzen. Eine solche Erörterung harmoniert nicht mit dem Charakter der Flugschrift, die nur allgemeine Fragen behandelt, welche auch heute noch in unsern Verhältnissen praktisch sind. Das haben schon die alten Erklärer zu wenig gewürdigt, und darum sind ihre Erklärungen so gut als unbrauchbar. Zwar hat beispielsweise Beda manche zutreffende Bemerkung zu einzelnen Ausdrücken und Wendungen ge-

macht, z. B. zu σοφία ψυχική: carnalem vel animale appellat hominem, qui, nil gratiae spiritualis habens, ea tantummodo quae naturaliter carnis sive animae sensibus insita sunt cogitare vel facere norit etc. (p. 30). Was aber die Grundgedanken des ganzen Abschnittes anlangt, so geht Beda gleichfalls von der Meinung aus, Jakobus handle von der rechten Ausübung des Lehrberufes. Er bemerkt zu 3, 13: quia improbis doctoribus silentium imposuerat eosque magisterii gradum tenere vetuerat, quos nec vitae perfectionem nec continentiam linguae habere cernebat, consequenter admonet, ut si quis inter eos sapiens et disciplinatus vel sit vel esse sibi videatur, magis sapienter ipse ac disciplinate vivendo eruditionem suam, quam alios docendo, demonstret (p. 29). So liegt es auch bei Ökumenius: ταῦτα δὲ εἴπε προεπαίνεσας τὸν ἀγαθὸν διδάσκαλον, ἐκ πραότητος λέγων αὐτοῦ τὴν σοφίαν δι' ἔργων χρηστῶν (p. 489). Keiner von beiden hatte eine Ahnung, daß der kleine Abschnitt 3, 13—18 mit seiner Kennzeichnung der wahren und falschen Weisheit im Mittelpunkt der ganzen Lehrunterweisung stehe.

4, 1. Nunmehr folgt eine heftige Anklage eines weiteren Lasters, der Habgier, welche der an zweiter Stelle behandelten Forderung wahrer Weisheit (Übung barmherziger Liebe) entgegensteht. Die meisten Erklärer lassen hier einen ganz neuen Abschnitt beginnen; tatsächlich aber liegt nur ein neuer Gedanke vor und zwar ein solcher, welcher sich vortrefflich an 3, 18 anschließt: freilich, wo nicht wahre Weisheit herrscht, sondern irdische und falsche, herrscht kein Friede, sondern Zank und Streit. Woher kommen diese? fragt der Apostel vorwurfsvoll. Man merkt die Lebhaftigkeit der Gemütsbewegung aus der Wiederholung des πόθεν. Er gibt die Antwort auf die Frage in der Form einer neuen Frage: nicht daher, nämlich von der leidenschaftlichen Begierde nach Besitz und Gütern zur Befriedigung der sinnlichen Lüste? Sehr glücklich ist ἐντεῦθεν gewählt, um nachdrücklich auf das folgende hinzuweisen: ἐκ τῶν ἡδονῶν ὁρῶν. Bei πόλεμοι an politische Streitigkeiten oder an Streitigkeiten unter den Lehrern zu denken, ist ungereimt. πόλεμοι und μάχαι sind bildliche Ausdrücke und zwar synonyme. πόλεμοι bedeutet mehr dauernde Entzweiung, μάχαι einzelne Zwiste. ἐκ τῶν ἡδονῶν: Streit und Zank kommt von den Lüsten. An sich ist es nicht richtig, zu sagen, ἡδονή sei völlig synonym mit ἐπιθυμία im Sinne von Begierde gebraucht. ἡδονή bedeutet Lust, voluptas. Die Lüste beziehen sich auf den irdischen Lebensgenuß. Dieselben haben nach Jakobus ihren Sitz oder vielmehr ihr Lager in den Gliedern des Leibes und erweisen sich von diesem Terrain aus als kriegführende Mächte; zu dem Bilde vergleiche Röm 7, 23 und dazu Zahn, der glaubt, daß Paulus unsere Stelle im Jakobusbriefe berücksichtige (Einl. I 61). Aber worauf ist ihr Absehen gerichtet? oder welche Eroberung wollen sie machen? Sie wollen erbeuten die Mittel zu ihrer Befriedigung, und da kämpfen und streiten sie mit voller Entschlossenheit gegen alle, welche ihnen hierbei in den

Weg treten. Darum hätte der Apostel auch schreiben können: Streit und Hader, woher kommen sie? nicht aus der Begierde des natürlichen und fleischlichen Menschen, die Mittel zur Befriedigung seiner mannigfaltigen Lüste zu gewinnen? Das ist der Sinn seiner Worte, und von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich doch mit einem gewissen Recht sagen, ἡδοναὶ stehe per metonymiam für ἐπιθυμίαι. Man würdige das gleich in V. 2 an der Spitze stehende ἐπιθυμίαι. Indes leuchtet uns das Verfahren des Apostels gut ein: die Begierden sind nur die Folgen der in den Gliedern des Leibes tätigen und wirksamen Lüste; sonach müssen die Lüste als die Ursachen zuerst genannt werden.

Zu dem Bilde: die Lüste unternehmen einen Feldzug, gehen aggressiv vor, vergleicht man insgemein Röm 7, 23 und insofern mit vollem Recht, als dort der Wortlaut ganz an unsere Stelle anklingt, indem Paulus von einem Gesetz redet, das in den Gliedern des Menschen seinen Sitz hat und einen Kampf führt gegen das Gesetz des Geistes. Wenn man nun aber auf Grund dieser Ähnlichkeit den Schluß gezogen hat, Jak 4, 1 erkläre sich sehr einfach aus der Vorlage Röm 7, 23 (Grafe a. a. O. 33), so ist dies ein Fehlschluß, wie er schlimmer kaum gedacht werden kann. Sinn und Zweck der Darlegung Pauli dort und der Worte des Jakobus hier sind grundverschieden: Paulus schildert den Kampf des besseren Ich im unerlösten Menschen gegen das in seinen Gliedern vorhandene Gesetz oder die von der Sünde verderbte σὰρξ, die sinnliche Natur; er schildert die Macht- und Hilflosigkeit, das Ungenügen des eigenen Könnens in dem Widerstreite, die Erfolglosigkeit des Kampfes und das grenzenlose Elend und Unglück, welches die Sünde gebracht hat. Ganz anderer Art sind die Gedanken des Jakobus; er sagt: unter den Gläubigen kommen dann und wann Streitigkeiten, Mißhelligkeiten, Unfriede, Hader und Zank vor. Er meint Streitigkeiten wegen zeitlicher Güter und Vorteile. Diese Streitigkeiten resultieren aus dem ungeordneten Bestreben nach Mitteln zur Befriedigung der nicht abgetöteten Lüste und Begierden. Es handelt sich sonach hier wie im ganzen Brief überall um das Leben und die Lebensführung der Gläubigen, die vielfach noch zu wünschen übrig läßt. Jakobus erfüllt den Beruf des Seelenarztes, indem er die am Körper der Gemeinde hervortretenden Schäden aufdeckt und die Arznei zur Heilung derselben angibt; hier eifert er gegen solche Gläubige, welche noch zu einem Teile den Grundsätzen derer huldigen, welche vor der Welt als Weise gelten: brechet ganz mit dem Geist der Welt und aller Liebe zur Welt und ihren Lüsten, ruft er ihnen zu. Verfehlt ist es, auf Grund seiner vorwurfsvollen Frage: woher Kriege und woher Kämpfe unter euch? auf einen allgemeinen Tiefstand der Sittlichkeit in den judenchristlichen Gemeinden zu schließen. Jakobus redet die Sprache des strengen Predigers, um bei einzelnen vorkommende Neigungen, Bestrebungen oder Verirrungen zu ahnden, um alle, welche die erste Liebe verlassen haben, zu ermuntern zur Buße und zum Tun der ersten Werke (vgl. Offb 2, 4—5).

In V. 2 wird dargelegt, wie Zwistigkeiten und Zerwürfnisse zuwege kommen: ihr begehret und habet nicht. Es geht nicht an, οὐκ ἔχετε = οὐκ ἐπιθυγεῖτε zu nehmen und zu übersetzen: ihr begehret und erlanget nicht, was ihr begehret; vielmehr = ihr habet nicht = euer Begehren ist ein vergebliches. Das Objekt sind weltliche Güter, in deren Besitz sich die Lüste Befriedigung schaffen wollen. Dem

Begehren wird mit aller Schärfe das Nichthaben entgegengesetzt; es ist also ein erfolgloses Begehren. Über den Grund der Erfolglosigkeit des ἐπιθυμῆν spricht sich der Apostel zunächst nicht aus, wohl aber gibt er darüber Auskunft am Schluß des Verses. Sein Gedanke ist: das Begehren der Weisen im Sinne der Welt ist ein unersättliches und in der Wahl der Mittel zur Erreichung des Zieles ein skrupelloses und rücksichtsloses, aber Gott vereitelt ihre Bemühungen und macht sie zu schanden. φονεύετε καὶ ζηλοῦτε: ihr tötet und eifert. Nimmt man φονεύετε im eigentlichen Sinne, so bleibt die Stellung in hohem Grade befremdlich; dann wäre ζηλοῦτε καὶ φονεύετε entsprechend: ihr eifert und tötet. Aus diesem Grunde erklären die meisten φονεύειν im Sinne von Mt 5, 22 und 1 Jo 3, 15 als hassen: ihr heget Haß und eifert. Indes würde man auch in diesem Fall die Stellung ζηλοῦτε καὶ φονεύετε erwarten, um die Klimax herauszubekommen. Wahrscheinlich schrieb Jakobus: φθονεῖτε καὶ ζηλοῦτε: ihr neidet und eifert. Diese Verba bzw. die Substantiva ζῆλος καὶ φθόνος erscheinen auch bei Klemens R., der unsern Brief stark benützt hat, wiederholt miteinander verbunden (1 Klem. 3, 2; 4, 7; 5, 2). Gegen wen richtet sich der Neid und Eifer? Gegen diejenigen, welche durch den Besitz des Begehrten bevorzugt erscheinen oder der Erlangung des Begehrten im Wege stehen oder zu stehen scheinen. „Und ihr könnt es nicht erreichen“, sc. das, um dessentwillen ihr Neid und Eifer heget. Trotz aller Bestrebungen leidenschaftlichen Gebarens im Neid und Eifer könnt ihr die begehrten Güter nicht erlangen. Asyndetisch wird angefügt: ihr kämpft und krieget, sc. infolge der Begierde, die alles besitzen will und doch nicht in den Besitz des Begehrten gelangen kann. Der Satz: ihr habet nicht, weil ihr nicht darum bittet, zeigt, warum ihr Begehren erfolglos sei. Mit dem οὐκ ἔχετε wird das οὐκ ἔχετε am Anfang des Verses sowie οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν wieder aufgenommen: der Grund der Erfolglosigkeit des Begehrens liegt darin, daß die Begehrenden nicht beten. Wer den sinnlichen Lüsten frönt und nur auf deren Befriedigung ausgeht, ist innerlich von Gott abgekehrt und hat keine Lust zu beten. Jedenfalls aber kann ein solcher nicht recht beten. Davon handelt

V. 3: „Ihr bittet und empfanget nicht, weil ihr schlecht betet.“ Damit korrigiert sich Jakobus formell, tatsächlich indes verschärft er den Vorwurf, den er gemacht hat, indem er darlegt: ihr betet wohl, vielleicht um viele Dinge, speziell um zeitliche Güter; solches Bitten ist an sich nicht verwerflich. Wenn es aber geschieht in der Absicht, um die Mittel zur Befriedigung der sinnlichen Lüste zu erhalten, anstatt die Mittel zum Unterhalt des Lebens, so ist es kein gutes Gebet.

Man würdige die Ausdrucksweise ἵνα ἐν ταῖς ἡδοναῖς δαπανήσῃτε: gleichsam in den Lüsten sich bewegend, ganz in sie versunken möchten sie die erbetenen Güter vergeuden. Ein solches Verwenden irdischer Güter aber ist Gott nicht wohlgefällig, läuft vielmehr der von ihm gewollten Bestimmung derselben zuwider. Auf den Wechsel von αἰτεῖν und αἰτεῖσθαι braucht nicht besonders aufmerksam gemacht zu werden. Buttmann (Gramm. 167) sagt: es fehlt nicht an Beispielen, wo das Aktiv als generelle Form fürs Medium steht und ohne fühlbaren Unterschied mit demselben abwechselt; so besonders αἰτεῖν und αἰτεῖσθαι, wie Jak 4, 3. Indes will doch wohl durch das Medium ausgedrückt werden: ihr bittet nicht für euch bzw. ihr bittet übel, zu eurem Nachteil. κακῶς unrecht, verkehrt; vgl. Jo 18, 23; das Gegenteil von κακῶς αἰτεῖσθαι 1 Jo 5, 14: ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ, ἀκούει ἡμῶν.

V. 4. Der Apostel kommt jetzt zu einem der zweiten Hauptforderung, Gottes Gesetz, nicht die Welt und ihren Geist zur Richtschnur des Handelns zu machen (2, 1—11), entgegengesetzten Laster: es besteht in der Freundschaft mit der Welt und ihrem Beherrscher, dem Teufel. Es wird gezeigt, daß man nicht irdischer Weisheit folgen, der Welt dienen und zugleich Freundschaft mit Gott haben könne. Auf der einen Seite steht Gott und das göttliche Gesetz und auf der andern Seite die von Gott abgekehrte Welt mit ihren Grundsätzen und Gütern. Zwischen beiden Mächten besteht Kampf. In diesem Kampf muß man Partei ergreifen, eine unentschiedene Stellung gibt es nicht. Der Heiland hat ausgesprochen: niemand kann zwei Herren dienen, und ihm nach spricht Johannes der Evangelist aus: wer die Welt lieb hat, in diesem ist nicht die Liebe des Vaters (1 Jo 2, 15). Das ist der Sinn der Frage: wisset ihr nicht? = es kann euch doch nicht unbekannt sein, daß die Liebe zur Welt unvereinbar ist mit der Liebe zu Gott¹. Er leitet den Vorwurf mit der Anrede *μοιχαλίδες* ein. Dieses Wort ist gebraucht im atl Sinne. Dort wird das Verhältnis zwischen Gott und dem Volke Israel unter dem Bilde des Ehebundes dargestellt, der Abfall des Volkes von Gott als eheliche Untreue oder Ehebruch (vgl. Mt 12, 39; 16, 4. Ez 23, 37. Os 2, 2 4; 3, 11). Jakobus schreibt aber nicht *μοιχοί*, sondern *μοιχαλίδες* = Ehebrecherinnen = die von Gott abgefallenen welttrunkenen Seelen². τῷ κόσμῳ ist gen. obi., ebenso wie

¹ Grafe (a. a. O. 33) sieht hier eine Abhängigkeit von Röm 8, 7; aber mit Unrecht; im Ausdruck ist nicht einmal volle Übereinstimmung, und wie sollte es aufpassen, wenn zwei religiöse Schriftsteller von Feindschaft wider Gott reden?

² Beda: adulteros recte nuncupat, quos de amore sapientiae coelestis ad amplexum potius mundalis deflexos esse increpat, quos conditore contempto mammonae magis servire cernebat (p. 32).

τοῦ θεοῦ: die Freundschaft oder Liebschaft mit der Welt. Solche Freundschaft ist Feindschaft (ἔχθρα) mit Gott, feindseliges Verhalten gegen ihn. Die Judenchristen, die Leser der Epistel, mußten die ihnen von früher geläufige bildliche Sprache ohne weiteres verstehen. Mit dem Satz ὅς ἐάν οὖν βουληθῇ wiederholt der Apostel den Gedanken und macht aus dem eben ausgesprochenen Urteil in der Form der Folgerung die Anwendung für die Leser: wer immer also Freund, Liebhaber der Welt sein will. βουληθῇ εἶναι steht keineswegs für ὅς ἐν ᾧ, vielmehr = wer mit seinem Willen sich dafür entscheidet, Freund der Welt zu sein, kommt zu stehen als Feind Gottes, er macht sich dazu; zu καθίσταται in diesem Sinne vgl. Röm 5, 19; 2 Petr 1, 8. Entscheidend ist hier der freie Entschluß des Willens. Solches Wollen hat zur Folge, daß der Betreffende in die Stellung eines Feindes Gottes kommt.

In V. 5 bestätigt und bekräftigt Jakobus unter Festhaltung des Bildes vom Ehebunde die Aussage von der Unvereinbarkeit der Gottes- und Weltliebe unter Berufung auf eine Schriftstelle. Hier kommen folgende Punkte in Betracht: a) ἢ δοκεῖτε. Das Verbum ist hier in demselben Sinne gebraucht wie 1, 27 = wähnen. Das Schriftwort fordert die ungeteilte Hingabe an Gott. Dieser Forderung kann sich nur entziehen, wer sich dünken läßt, das Wort sei ein κενῶς λεγόμενον. b) κενῶς = nichtigerweise, so daß ihm keine Wahrheit entsprechen würde. c) πρὸς φθόνον ist ein adverbialer Ausdruck wie πρὸς φιλίαν = in neidischer, eifersüchtiger Weise; klassisch, man vergleiche πρὸς ὀργήν, πρὸς ἰδονήν, πρὸς χάριν mit Gewalt, nach Gelüst, nach Gefallen (Krüger, Gramm. 48, 39, 8. d) ἐπιποθεῖν liebende Sehnsucht haben, in Liebe begehren, so daß man etwas ganz, voll und ausschließlich besitzt. πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ gehört zusammen. e) ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα. Hier kann τὸ πνεῦμα Subjekt sein = eifersüchtig begehrt der Geist, welchen Gott hat in uns Wohnung nehmen lassen (nach der Lesart κατόκησεν; die Vulgata hat: qui habitat, setzt sonach κατόκησεν voraus). Das Objekt zu ἐπιποθεῖ ist dann aus ἐν ἡμῖν zu ergänzen etwa in der Form ἡμᾶς. Die meisten Ausleger, die sich für die Erklärung entscheiden (Hofmann, Beyschlag, Mayor), denken an den Heiligen Geist, an πνεῦμα ἅγιον, welcher den Christen von Gott zur Einwohnung in ihre Herzen gegeben ist (Röm 5, 5; 8, 11 ff. 1 Kor 3, 16). Es ist indes richtiger, ὁ θεός als Subjekt zu ἐπιποθεῖ zu nehmen; es steht ja freilich nicht ausdrücklich da, allein es wird durch den Zusammenhang (V. 6) unmittelbar nahe gelegt, nämlich durch das vorher angewandte Bild von der Ehe. Indes ist auch im gleich folgenden Vers unstreitig Gott Subjekt; dann ist τὸ πνεῦμα Objekt und bedeutet den menschlichen Geist: in eifersüchtiger Weise liebt Gott den Geist, den er in uns hat wohnen

lassen. Der Gedanke ist: Gott hat den menschlichen Geist nach seinem Bilde geschaffen und ihm in unserem Leib eine Wohnung angewiesen (Gn 2, 7). Darum hat Gott ein Recht auf denselben und will sein volles Recht nicht etwa mit der Welt teilen. Es ist hier das Verhältnis des menschlichen Geistes wieder als bräutliches, eheliches gedacht: ganz und ungeteilt gehört der Geist des Menschen bzw. der Mensch nach seinem geistig-sittlichen Leben, seiner Persönlichkeit, deren Träger der Geist ist, Gott an. f) ἡ γραφή λέγει: eine Schriftstelle, welche sich mit den hier vorliegenden Worten πρὸς φθόνον . . . ἐν ἡμῖν deckt, ist uns nicht bekannt. Ohne Zweifel ist die Schrift des AT gemeint. Man kann sich auf Stellen wie Ex 20, 5; 34, 14 15. Dt 6, 15. Ps 37, 1. Zach 8, 2, Is 63, 8—16 berufen, wo überall von der Eifersucht Gottes die Rede ist, aber als ein wörtliches Zitat präsentieren sich die Worte unserer Stelle nicht. Die Vermutung, Jakobus habe aus einem uns verloren gegangenen Buch eines atl Propheten eine Entlehnung gemacht, ist mehr bequem als plausibel. Die Hauptsache ist, daß der Satz: πρὸς φθόνον κτλ. nach seinem sachlichen Gehalt sich als ein Schriftwort erweist. Ähnlich liegt es Eph 5, 14, nicht ganz so Jo 7, 38, wo Ps 78, 15 f u. 105, 41 als Quelle des Zitats unbedenklich genannt werden dürfen (vgl. Quartalschr. 1907, 2).

V. 6. Die Worte μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν gehören nicht mehr zum Zitat, sind vielmehr Worte des Jakobus. Der Sinn ist: Gott verlangt nach der Seele des Menschen mit Eifersucht und fordert die völlige und ganze Hingabe des Menschen mit seinem geistig-ethischen Wesen. Der Mensch muß sein Herz rein bewahren von der Welt und zur Erreichung dieses Zieles manche schwere Opfer bringen; aber Gott schenkt dafür auch um so größere Gnade. Subjekt ist hier unter allen Umständen Gott. μείζονα — der Komparativ erklärt sich wohl; dadurch wird die Gnade und ihre Erteilung in Vergleich gestellt mit dem, was Gott verlangt; es ist darum kein Grund, mutlos zu werden; wer die Gnade besitzt, kann leisten, was Gott fordert. Diesen Anspruch bestätigt Jakobus durch ein Zitat aus Spr 3, 34 (nach LXX, doch ὁ θεός statt κύριος, genau so wie 1 Petr 5, 5). Allerdings führt er das Zitat nicht, wie man erwarten könnte, mit γάρ ein, sondern mit διό = weil es sich so verhält, weil Gott um so größere Gnade verleiht, sagt die Schrift. Die Sentenz der Schrift dient somit dem Inhalt der These in V. 6^a zur Bekräftigung. Zu λέγει dürfte am einfachsten ἡ γραφή ergänzt werden; andere ergänzen: Gott. Der Geist Gottes spricht nun an der atl Stelle aus: Gott läßt seine Gnade reichlich zukommen Niedrigen, solchen, welche sich demütig an Gott, nicht an die Herrlichkeit der Welt halten und in allem willig seiner Ordnung

sich unterwerfen. Der Gegensatz lautet: Hochmütigen, Stolzen (τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες, Röm 12, 16) widersteht Gott. ὑπερήφανοι = solche, welche eigenwillig und eigenmächtig gegen Gott, seinen Willen, seine Ordnung Stellung nehmen, sich aus eigener Kraft und mit den von der Welt gebotenen Mitteln ihr Glück begründen wollen. Solchen verweigert sich Gott, manifestiert sich ihnen gegenüber nicht als der Gnadenspender.

V. 5 und 6 gelten als *crux interpretum*: ein als Zitat eingeführter Spruch von ebenso dunklem Sinn als dunkler Herkunft, klagt man. Indes ist doch bloß die Klage bezüglich der Herkunft berechtigt. Der Sinn ist bei sachgemäßer Erklärung klar. Neuerdings glaubt man, die Quelle, aus welcher Jakobus den Spruch V. 5 geschöpft, entdeckt zu haben; es soll Ps 42, 2 sein, wo die Worte (nach LXX) sich finden: ὃν τρόπον ἐπιποθεῖ ἡ ἑλπις ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὕδατων, οὕτως ἐπιποθεῖ ἡ ψυχὴ μου πρὸς σέ, ὁ θεός! Diese Worte zitiert Jakobus, sagt man, mit unbedeutenden Änderungen; es liege eine Verderbnis des Textes vor; er habe nicht πρὸς φθόνον, sondern πρὸς τὸν θεόν geschrieben; der Sinn seiner Worte sei: der Geist, den Gott in uns hat wohnen lassen, trägt sehnliches Verlangen nach Gott. Diesen Vorschlag hat im Jahre 1904 Kirn (Studien und Krit. 127—133 u. 593—604) gemacht mit dem Bemerkung, schon Wetstein habe im 18. Jahrhundert die bezeichnete Emendation πρὸς τὸν θεόν in Anregung gebracht, aber ohne Erfolg. Schon im Jahre 1896 hatte Klemens Könnecke in dem Programm des Gymnasiums zu Stargard in Pommern („Beiträge zur Erklärung des NT“) die Lesart πρὸς θεόν oder πρὸς τὸν θεόν empfohlen und als Heimat des Zitats Ps 42 bezeichnet; doch war Kirn bei der Veröffentlichung seiner Arbeit ohne Kenntnis von dem Vorschlag Könneckes. Die Gelehrten gehen darin auseinander, daß Kirn κατέφικεν (nach ~~AB~~) vorzieht, Könnecke dagegen κατέφικεν für ursprünglich hält. Beide glauben aber, daß auf dem von ihnen betretenen Weg die Schwierigkeiten gelöst, die Heimat des Zitats gefunden und die ganze Stelle in befriedigender Weise ausgelegt sei. Der Umstand, daß die Handschriften zu 4, 5 πρὸς φθόνον bieten, nicht πρὸς τὸν θεόν, würde mich nicht abhalten, dem Vorschlag zuzustimmen. Einmal wird man auch 4, 2 trotz der Bezeugung von φονεῖτε doch mit ziemlich großer Sicherheit φθονεῖτε als ursprünglich ansehen. Sodann ist die Verschreibung von πρὸς φθόνον statt πρὸς τὸν θεόν gar nicht unplausibel. Aber man vermag in dem durch die Emendation hergestellten Text keinen Gewinn zu entdecken in dem Sinn, daß derselbe dem Zusammenhang besser entspräche als der herkömmliche. Zum Verdienst ist es Kirn anzurechnen, daß er kurz und zutreffend die Versuche, in V. 5 und 6 nur ein Zitat zu finden, abweist. Nach Huther und B. Weiß (N. K. Z. 1904, 434) müßte man die Worte πρὸς φθόνον bis διδωσιν χάριν als Parenthese ansehen, nach welcher mit διὸ λέγει die Einführung des Zitats wiederholt werde; es würde eine gewisse Unbehilflichkeit des Jakobus vorliegen, da er durch das neu einsetzende διὸ λέγει unklar mache, daß das die γραφή sei, von der er in V. 5 redete. Ein derartiger Erklärungsversuch ist gewiß künstlich. Es handelt sich um zwei Zitate, eines in V. 5 und ein zweites in V. 6. Die Worte μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν gehören nicht zum ersten Zitat, sondern sind eine Aussage des Jakobus. Auch die Ablehnung mancher Auslegungen des herkömmlichen Textes durch Kirn dürfte in allweg des Beifalls wert sein, z. B. der bekannten: der Geist, den Gott in uns hat wohnen lassen, gelüstet wider den Neid = verabscheut den Neid (πρὸς φθόνον die zum Prädikat ἐπιποθεῖ gehörige Richtung ausdrückend). Durch solche Interpretation wird in der Tat weder der Wortlaut noch die Stellung

des Satzes im Zusammenhang auf angemessene Weise erklärt. Lobenswert ist ferner die Abweisung der andern Erklärung durch Kirn: „die Schrift sagt bezüglich des Neides“, so daß πρὸς φθόνον zu λέγει gehören würde, nicht zum Zitat. Eine derartige Losreißung der Worte vom Zitat ist rein willkürlich; aber die eigene Auffassung Kirns ist unannehmbar. Denn bei näherer Prüfung erweist sie sich als eine Verschlechterung gegenüber der Auffassung, wonach πρὸς φθόνον = φθονερῶς zu nehmen ist = in neidischer = in eifriger, eifersüchtiger Weise liebt Gott den Geist, den er in uns hat wohnen lassen. Diese Auslegung der Worte paßt ganz einzig in den Zusammenhang: der Apostel verlangt in V. 4 eine vollkommene Hingabe an Gott oder eine ausschließliche Gottesliebe. Zum Beweis, daß er damit keine unbillige Forderung stelle, beruft er sich auf die Schrift, welche solche vollendete Hingabe verlangt mit den Worten: πρὸς φθόνον κτλ. Freilich redet die Schrift dem nächsten Wortlaut nach von einem Verhalten Gottes; aber implicite liegt in der Aussage eine Forderung an den Menschen zur ausschließlichen Liebe gegen Gott. Dann ein zweiter großer Nachteil der neuen Auslegung auf Grund der vorgeschlagenen Textänderung! Der Sinn der Worte wäre: der dem Menschen von Gott bei der Schöpfung mitgeteilte Geist trägt sehnliches Verlangen nach Gott. In diesem Satz ist τὸ πνεῦμα Subjekt; dann muß man als Subjekt in dem Relativsatz ὁ κατόπισεν Gott ergänzen; ebenso ist Gott wieder Subjekt in dem ersten Satz von V. 6: μερίζονα δὲ διδῶσιν χάριν; da ist ja augenscheinlich alles klarer und durchsichtiger bei der herkömmlichen Lesart, sobald man nur τὸ πνεῦμα nicht als Subjekt, sondern als Objekt nimmt und als Subjekt zu ἐπιποθεῖ Gott (das einheitliche Subjekt bei ἐπιποθεῖ, κατόπισεν und διδῶσιν); die Zerstörung des vorher (V. 4) gebrauchten Bildes vom Ehebunde durch den neuen Text darf nicht besonders hervorgehoben werden. Bei der Lesart πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ wird diese Anschauung festgehalten, was allein schon fast entscheidend für sie ist und gegen die Neuerung ins Gewicht fällt. πρὸς φθόνον als Umschreibung des Adverbiums ist doch gewiß nicht auffallender als jene andern dem klassischen Griechisch angehörigen, sonst allerdings in der biblischen Sprache nicht vorkommenden Ausdrucksweisen. Wenn φθόνος mit ζήλος synonym ist und sonach die aus Liebe entspringende Bemühung um den Besitz einer Person bezeichnet, so denke man an 2 Kor 11, 2, wo dem Gedanken des Paulus ebenfalls das atl Bild zu Grunde liegt, welches das Verhältnis Gottes zum Bundesvolke als ein eheliches darstellt. Der von Kirn und andern gemachte Vorschlag ist gut gemeint, verdient aber gänzliche Ablehnung. Blickt man zurück auf die frühere Exegese, so hat Ökumenius πρὸς φθόνον mit λέγει verbunden, indem er schreibt: οὐ γὰρ κενῶς ἢ τοι ματαίως ἢ πρὸς φθόνον ἢ γραφὴ τὰ ἀμήχανα ἡμῖν καὶ ἀποτείνοντα τὴν ἡμετέραν δύναμιν παραγγέλματα διαγορεύει, ἀλλ' ἐπιποθεῖ, ἢ τοι ἐπίζητοῦσα τὴν διὰ τῆς παρακλήσεως αὐτῆς ἐγκατακλιζομένην ἡμῖν χάριν (p. 496). Er meint, die Schrift verkünde nicht eitel, leer oder aus Neid unmögliche, unsere Kräfte übersteigende Gebote, sondern aus sehnstüchtigem Verlangen nach der infolge ihres Zuspruches uns innewohnenden Gnade. Man kann mit dieser Erklärung nichts anfangen. Beda stellt in erste Linie die Erklärung, mit τὸ πνεῦμα sei der Heilige Geist gemeint und Jakobus sage: adversus invidiam concupiscit hoc est invidiæ morbum debellari atque a vestris mentibus exstirpari desiderat. Er ist, wie es scheint, mit dieser Auffassung selbst nicht recht zufrieden und proponiert noch eine andere, wonach unter τὸ πνεῦμα der menschliche Geist zu verstehen sei: nolite concupiscere, nolite mundi huius amicitiiis adhaerere, quia spiritus mentis vestrae, dum terrena concupiscit, ad invidiam utique concupiscit, dum ea quae ipsi acquirere concupiscitis, alios invidetis habere (p. 33). Danach

würde ἐπιποθεῖν bedeuten: hinneigen oder geneigt sein zu Neid, was das Verbum niemals ausdrückt; außerdem aber kann der Apostel hier nicht von dem Neid reden. Der ganze Zusammenhang spricht dagegen. Ähnlich Estius: ad invidiam concupiscit spiritus vester; ideo non datur quod petitis.

V. 7. Der Apostel reiht an seine im Ton des Vorwurfs gemachte Ausführung über das verkehrte Bestreben, Gottes- und Weltdienst, Freundschaft mit Gott und solche mit der Welt miteinander zu verbinden, eine eindringliche Aufforderung an: unterwerfet denn euch selbst. οὖν sc. da Gott den von der Welt Beherrschten = den Hochmütigen widersteht. Wo solche Unterwerfung oder wahre Demut vorhanden ist, da verleiht Gott seine Gnade und erfüllt mit himmlischer Weisheit, welche die Vergänglichkeit der Welt und ihrer Güter erkennen lehrt und zum Gehorsam und zu voller Hingebung an Gott führt. „Widerstehet aber dem Teufel“; zu ὁ διάβολος in dieser Bedeutung vgl. Eph 6, 11. 1 Tim 3, 7. Nach ἀντίστητε ist wohl δέ mit κAB, Vulg. zu lesen. Der Teufel ist der Fürst des Reiches der Welt und steht als solcher feindlich Gott und seinem Reiche gegenüber. Er tritt als Verführer an den Menschen heran und sucht Macht über ihn zu gewinnen. Aber er wird sein Ziel nicht erreichen, wenn man ihm nicht sich selbst hingibt, wenn man seine Einflüsterungen und Einflüsse energisch ablehnt. „Er wird fliehen von euch weg“, sagt Jakobus. Zu der Struktur: ἀντίστητε καὶ φεύξεται: widerstehet, und dann wird er fliehen, oder das ἀντιστῆναι hat das ἀποστῆναι zur Folge vgl. Eph 5, 14. Jo 2, 19: λύσατε τὸν ναὸν τούτου, καὶ ἐγερῶ αὐτόν und dazu Buttmann, Gramm. 196. Diese Art der Satzbildung gehört der Volkssprache an. Zur Sache vergleiche das Verhalten des Teufels dem Herrn gegenüber Mt 4, 11 und Lk 4, 13. Überaus wirksam ist das Fut. φεύξεται: er wird, je energischer der Kampf gegen ihn geführt wird, desto weiter in die Ferne rücken müssen. Eine Reminiszenz an die Worte des Jakobus findet man Past. Herm. Mand. 12, 5, 2: οὐ δύνανται (ὁ διάβολος) καταδυναστεύειν τῶν δούλων τοῦ θεοῦ τῶν ἐξ ὅλης καρδίας ἐλπίζόντων ἐπ’ αὐτόν. δύνανται ὁ διάβολος ἀντιπαλαίσει (luctari), καταπαλαίσει δὲ οὐ δύνανται. ἐὰν οὖν ἀντισταθῇτε αὐτῷ, νικηθεὶς φεύξεται ἀφ’ ὧν κατησχυμένος (victus a vobis fugiet confusus); vgl. 1 Petr 5, 8—9.

In V. 8 wird noch beigefügt: „nähert euch Gott, und nähern wird er sich euch.“ Damit beendet Jakobus seine Ermahnung zur vollkommenen Hingabe an den Dienst Gottes. Dem Teufel widerstehen kann nur derjenige, welcher sich an Gott wendet in inbrünstigem Gebete um seine Hilfe. Gott seinerseits aber wird einem solchen nahen und ihm Festigkeit und Stärke geben. Man vergleiche Test. Dan, wo es heißt: προσέχετε ἑαυτοῖς ἀπὸ τοῦ σατανᾶ καὶ τῶν πνευμάτων αὐτοῦ.

ἐγγίζετε δὲ τῷ θεῷ. Das Verbum ἐγγίζειν ist hier intransitiv gebraucht: sich nähern, wie auch bei Paulus und sonst im NT; das Wort selbst ist ein altgriechisches.

V. 8^b—12 folgt eine abschließende Ermahnung, welche alle bisherigen Forderungen kurz berührt: die Ermahnung, Herz und Hand zu reinigen von aller Befleckung mit weltlichem Wesen, weltlichen Lüsten und Begierden, in Demut vor Gott sich zu beugen, das Urteilen und Richten gegenüber dem Nächsten aufzugeben und alles Richten Gott, dem ewigen Richter und Gesetzgeber zu überlassen.

V. 8^b. „Reiniget Hände.“ καθαρίζειν hellenistische Form für καθαίρειν, im eigentlichen Sinne ziemlich häufig, z. B. Mt 23, 25 26. Mk 7, 19; hier ist das Abtun alles Bösen gemeint¹ (vgl. 2 Kor 7, 1. Hebr 9, 14 mit ἀπό). Der Apostel nennt das ein Reinigen der Hände, weil diese dem Menschen häufig als Organ beim Handeln dienen, namentlich wenn es gilt, die Begierden nach zeitlichen Gütern und Lüsten zu befriedigen. Das Reinigen der Hände hat dann seine Erfüllung gefunden, wenn der Mensch auf den Erwerb weltlicher Güter und irdischer Schätze verzichtet und nach Leistung völliger Genugtuung oder Ersatzes (vgl. Lk 19, 8) gründlich der Welt entsagt; vergleiche zum Gedanken 1, 21. ἀγνίσατε καρδίας; zu dem Gebrauch des Verbuns vergleiche 1 Petr 1, 22. 1 Jo 3, 3. Jo 11, 55 und dazu meinen Kommentar S. 358: weihet = machet lauter, rein die Herzen. Es ist ein religiöser Ausdruck, der das Abtun alles Unreinen durch Erfüllung bestimmter religiöser Übungen und Zeremonien bezeichnet. Hier drückt es die Reinigung der Seele von allen Befleckungen durch die Welt aus, eine völlige Absage an den Geist der Welt; sonach ist es synonym dem καθαρίσατε; vgl. oben 3, 17: die himmlische Weisheit ist lauter (ἀγνή). Jakobus nennt die Angeredeten das erstemal ἀμαρτωλοί, das zweitemal διψοῦχοι = Leute, welche in Herz und Willen geteilt sind zwischen Gott und der Welt, mit beiden Freundschaft und Gemeinschaft haben wollen. Infolge dieses Bestrebens, dieses Geteiltseins des Herzens und Willens sind sie ehebrecherisch = Sünder geworden. Zu ἀμαρτωλός = Sünder im religiösen Sinne und seiner Bezeugung durch Inschriften vergleiche Deißmann, Licht vom Osten 77f. Das erste, was solche διψοῦχοι zu tun haben, ist Losreißung des Herzens von der Welt und ihren Scheingütern und volle Hingabe an Gott. Ist das geschehen, dann wird das ganze Tun dem Willen Gottes entsprechen. Es wird dann zutreffen, was der Geist Gottes durch den

¹ Das Vorkommen von καθαρίζειν im rituellen Sinne ist durch Inschriften erwiesen; vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien 43f.

Psalmisten ausgesprochen hat: wer unschuldige Hände hat und reinen Herzens ist, der darf besteigen den Berg Jehovahs, der darf stehen an seiner heiligen Stätte (Ps 24, 3—4).

V. 9. Wer aber Weltfreund geworden, durch Mißbrauch der Zunge, durch Habgier, durch Befriedigung der Lüste sich befleckt hat, der muß vor allem seine Sündenschuld und seinen Sündenwandel erkennen, sich unglücklich fühlen, sich als elend darstellen (*ταλαιπωρεῖν*) wie der verlorene Sohn, trauern über die Schuld, den Abfall von Gott beweinen. In Trauern verkehren soll sich das Lachen. Jakobus meint die ausgelassene, äußerlich hervortretende Freude des im Besitz und Genuß der irdischen Güter sich behaglich fühlenden Weltmenschen. Wo Erkenntnis des Zustandes Platz greift, da wird auch ein aufrichtiger Seelenschmerz, Trauer ob der vorigen Verblendung und als äußerer Ausdruck Niedergeschlagenheit eintreten.

V. 10. Jetzt wird die positive Seite betont: vorher Absage an die Welt und ihre Güter; jetzt: demütige Unterwerfung unter Gott: erniedriget, demütiget euch vor dem Herrn — *ταπεινώθητε*. Die Freunde der Welt dünken sich ja unendlich erhaben und teilen die Gesinnung des Herrschers der Welt, des Teufels, bei welchem Hochmut der Grundzug des Wesens und Charakters ist. Einem Herabsteigen von der widergöttlichen Höhe wird dann die Erhöhung seitens Gottes, die Erhebung in den Zustand wahrer Kinder Gottes folgen. Man beachte die Gegensätze *ταπεινώθητε* — *ὑψώσει* wie 1, 8; vgl. Sir 3, 18. Jb 22, 28—29. Spr 39, 23. Ez 21, 26; eine denkwürdige Parallele zu dem vorliegenden Abschnitt 4, 6—10 ist 1 Petr 5, 5—4. In beiden Briefen liegt dasselbe Zitat Spr 3, 34 vor, in demselben Zusammenhang mit der wörtlich gleichlautenden Ermahnung *ταπεινώθητε* und der gleichen Verheißung mit demselben Verbum *ὑψοῦν*. Anderseits wird hier und dort mit demselben Ausdruck *ἀντίστητε* zum Widerstand gegen den Teufel aufgefordert; allerdings ist *ταπεινώθητε* von Petrus im Sinne der demütigen Unterwerfung unter Gottes Schickungen im Leiden, dagegen von Jakobus im Sinne der Unterwerfung unter Gottes Gesetz gegenüber der Hoffart, vermöge welcher sich der Mensch in der Freundschaft mit der Welt auf eine widergöttliche Höhe stellt, gebraucht. Nun kommen ja sicher Ermahnungen zur Demut in apostolischen Ansprachen immer wieder vor; außerdem erscheinen die beiden Begriffe *ταπεινοῦσθαι* und *ὑψοῦν* und der damit ausgedrückte Gedanke schon in einem Ausspruche des Herrn (Mt 23, 12. Lk 14, 11) verbunden. Immerhin legt die Verwandtschaft in formeller und materieller Hinsicht die Vermutung nahe, daß Petrus die vorliegende Stelle des Jakobus kannte und, freilich völlig selbständig, benützte. Über die

Verwendung von *ταπεινοῦσθαι* im Sinne von „sich demütigen“ auf der Marmorstele von Rheneia (ca 100 a. Chr. n.) vergleiche Deißmann, Licht vom Osten 305 ff.

V. 11. Zur Absage an die Welt gehört auch das Vermeiden oder Ablegen der Untugend vieler Menschen, widereinander zu reden und über andere als Richter sich zu stellen. Das böse Reden und Urteilen über den Nächsten, das leicht in ein Richten, Aburteilen und Verdammen übergeht, ist, wo es vorkommt, ein Symptom der Gottesfeindschaft, der *ἔχθρα τοῦ θεοῦ* oder Freundschaft mit der Welt; denn der Geist der Welt ist Zorngeist (1, 19); der göttlichen Weisheit ist Sanftmut eigen. Der Apostel meint mit *καταλαλεῖν* und *κρίνειν* dasselbe, was er schon vorher (2, 12; 3, 1—10; 3, 14) ausgesprochen hat, das böse Reden und Urteilen gegenüber dem Nächsten. Zu dem Richten des Nächsten gehört nach der Erklärung des Heilandes Mt 7, 1 ff das An-den-Pranger-stellen desselben durch Offenbaren der Fehler und Schwächen, bei gleichzeitigem Übersehen der eigenen, größeren Gebrechen. Eben darin aber liegt eine lieblose Überhebung über den Nächsten: wer so wider den andern redet oder ihn richtet, vergreift sich am göttlichen Gesetz, an dem königlichen Gesetz (2, 8), das den Nächsten beschützt. Er richtet das Gesetz d. h. er behandelt dasselbe tatsächlich durch sein Verhalten, als ob es nicht zu Recht bestünde, erklärt es für unverbindlich, verurteilt es. Dadurch aber hört er auf, Täter des Gesetzes zu sein, wie dies doch Pflicht wäre (1, 22), und steht als Richter desselben da (zu *κριτής* ist *αὐτοῦ* = *τοῦ νόμου* zu ergänzen). Sehr wirksam ist der Gebrauch der Substantiva auf *της*: *ποιητής* — *κριτής*.

V. 12. Was soll man zu solchem Gebaren des Menschen sagen angesichts seiner Ohnmacht und Niedrigkeit im Vergleich zu der Größe und Majestät Gottes? Der Mensch, ein Geschöpf Gottes, erhebt sich in seinem Hochmut über Gott; greift in die Machtsphäre Gottes ein, des einzigen Gesetzgebers und Richters, der allein die Macht besitzt, zu retten und zu verderben. Auf *εἷς* liegt der Hauptton: einer ist der Gesetzgeber und Richter; gemeint ist Gott; also = Gott allein ist —. *Νομοθέτης* und *κριτής* entsprechen dem *νόμος* und *κριτής* in V. 11. *ὁ δυνάμενος* ist nicht Apposition zum Prädikat *νομοθέτης* καὶ *κριτής*, sondern nähere Bestimmung zu dem Subjekt *εἷς*; es sagt, wer dieser eine sei: einen nur gibt es, der die Macht hat, selig zu machen und zu verderben (vgl. Mt 10, 28). Bedeutsam ist hier (V. 11^b—12) die abermalige Hinweisung auf das Gericht, hier, wo in abschließender Form die Forderung gestellt wird, der Welt mit ihren Scheingütern und Genüssen zu entsagen und im Verhalten gegen den

Nächsten, namentlich im Reden mit ihm, das göttliche Gesetz, das Gesetz der Nächstenliebe, nicht den Geist der Welt zu befragen. Es liegt darin gleichfalls eine Art Wiederholung, sofern auch bei der Einführung der zweiten (2, 12 u. 13) und dritten Unterweisung (3, 1) der Blick der Leser auf das Gericht hingelenkt wird. — Wenn man den Inhalt von 4, 8—12 allseitig würdigt, so erkennt man leicht den Charakter desselben als einer ernstesten Ermahnung, die im Tone vollkommener Autorität ausgesprochen ist. Dadurch unterscheidet sich dieser Abschnitt von dem vorhergehenden 3, 13—4, 7, wo teilweise im höchsten Affekt ein Vorwurf an den andern gereicht wird gegenüber denen, welche vor der Welt als weise gelten d. h. nach den Grundsätzen der Welt sich stolz zu Lehrmeistern über andere aufwerfen (3, 14—18), nach fremdem Gute trachten behufs Befriedigung ihrer Lüste und unter dem Schein eines Gottesdienstes ihre Herzen der Welt hingeben (4, 4—7). Jetzt erst (4, 8—12) kommt die wirkliche Ermahnung, nicht dem Gesetz der Welt zu folgen, sondern dem Gesetz Gottes.

Ernst und ergreifend ist die Aufforderung zur Buße in V. 8—10. Indes hüte man sich wohl, darin eine Schilderung des Zustandes der Gemeinden zu sehen. Jakobus hat nur einzelne Gläubige im Auge, welche nach Empfang der Gnaden des Erlösers und nach feierlicher Absage an den Teufel bei der Taufe mit Herz und Sinn wieder sich vielfach der Welt zugewandt, Welt- und Gottesdienst hatten vereinigen wollen und so in einem Zustand innerer Zwiespältigkeit dahinlebten. Eine derartige Gefahr aber ist so groß, daß ihr zu allen Zeiten und auch unter glücklichen Umständen und wohlbefriedigenden sittlichen Zuständen in Gemeinden einzelne unterliegen. Jakobus fordert von solchen vollkommene Reinigung des Herzens, welche zu beginnen hat mit wahrer Bußgesinnung ob der Abirrung. Hierbei legt er den Hauptnachdruck auf die Gesinnung. Der von Welt und Sünde Befleckte soll zuerst zur Empfindung seines Elendes kommen, das innere Zerbrochen-sein soll sich in Klagen und Weinen zeigen und die bisherige Freude sich in Nieder-geschlagenheit verwandeln, solcher Selbstverdemütigung sei von dem Herrn Erhöhung verheißen (Mt 23, 12). Gemeint ist hier die Erhebung zur wahren Hoheit des Christenstandes. Gewiß hat Jakobus bei der geforderten Sinnesänderung auch an Werke der Buße und an asketische Übungen gedacht, durch welche jene sich kundgibt. Daher sagt Cornelius a Lap. mit Recht: affligimini tum per internum dolorem mentisque compunctionem tum per externas corporis afflictiones, ut ieiunia, orationes, humicubationes. Eigentümliche Auffassungen sind zu V. 11 und 12 hervorgetreten. Man hat in den Worten *μὴ καταλαλεῖτε ἀλλήλων* eine Warnung finden wollen, welche gegen die Lehrer der Gemeinden gerichtet sei. So namentlich Estius, der bemerkt: nec improbable est, apostolum hic quoque speciatim ad magistros respicere, qui per aemulationem et arrogantiam mutuo sibi detrahebant, alii aliorum seu doctrinam seu vitam moresque carpentes. Das ist eine willkürliche, durch den Wortlaut ausgeschlossene Annahme, wie die andere (von Pfleiderer), es werde hier (V. 11) der Antinomismus Marcions bestritten, als ob Marcion und nicht vielmehr der *καταλαλῶν* als *κρίτης νόμου* bezeichnet wäre! Gleichfalls unglücklich ist die von Weiß (N. K. Z. 1904, 408 ff) gegebene Erklärung von V. 11. Der Gelehrte geht davon aus,

wie schon oben angedeutet wurde, daß manche Christen aus dem Leserkreis des Jakobus einen falschen Bekehrungseifer gegenüber ihren ungläubigen Volksgenossen betätigten; diese hätten sich das ewige Meistern, Richten und Verdammen nicht gefallen lassen und mit Erbitterung gegen die Messiasgläubigen vom Christentum sich abgewendet. Die christlichen Proselytenmacher seien nun, anstatt die Schuld des Mißerfolges bei sich selbst zu suchen, gegeneinander selbst losgefahren unter gegenseitiger Beschuldigung, indem der eine dem andern vorwarf, er sei schuld an den durch jene gehässigen Streitigkeiten gesteigerten Zerwürfnissen mit den ungläubigen Volksgenossen. Angesichts solchen Verhaltens mancher Christen und solcher Folgen desselben spreche nun Jakobus aus, daß man mit dem Seufzen gegen den Bruder, dem man die Schuld gibt und den man damit richtet, unter das Gericht Mt 7, 1 falle; diese Stelle bzw. das dort berichtete Herrnwort liege dem Jakobus in Gedanken, da er ja sage, daß der, welcher das Gebot gegeben hat, den Bruder nicht zu richten, auch den richten wird, welcher dieses Gebot übertritt; hierbei gehe Jakobus so weit zu sagen, daß man mit der Übertretung des Gesetzes durch das Richten des Bruders eigentlich das Gesetz selbst als zu streng richte und sich dadurch nicht unter das Gesetz, sondern über dasselbe stelle. Diese Betrachtung solle den Leser eben darauf aufmerksam machen, wie schwer das Vergehen sei, wenn man den Bruder beschuldige, Urheber jener Zerwürfnisse zu sein, und ihn damit richte. Die Erklärung ist ja gewiß scharfsinnig, aber doch unrichtig, schon darum, weil die ihr zu Grunde liegende Anschauung von dem falschen, angeblich durch Jak 3, 1 ff getadelten Bekehrungseifer mancher Christen, wie wir gesehen haben, ganz unzutreffend ist. Sodaun aber hat man kein Recht, καταλαλεῖν und κρίνειν, dieses Über- und Widereinander-reden anders zu deuten, als der Apostel selbst es nahelegt. Danach ist dasselbe nicht veranlaßt durch gehässige Streitigkeiten, die infolge von Zerwürfnissen mit den ungläubigen Volksgenossen herrührten, vielmehr ist einfach die leider auch heute unter Christen häufige Untugend gemeint, über den inneren Wert und Zustand des Nächsten abzusprechen, ihn lieblos zu richten und zu verurteilen. Der Apostel hat ja davon schon früher geredet (2, 12; 3, 1—10; 3, 14) und in dieser Untugend ein Symptom der falschen Weisheit erblickt. Vollends verfehlt aber ist es, unter dem Gesetz das Wort des Herrn Mt 7, 1 zu verstehen, anstatt den uns geoffenbarten Gotteswillen, das Gesetz, welches Moses und Christus verkündet haben, die eine Norm, nach welcher alle Menschen beurteilt werden: gegen dieses Gesetz redet jeder, der gegen seinen Bruder redet; denn er setzt an die Stelle des allgemein gültigen Maßstabes des „νόμος“ seine Subjektivität, mit welcher er zu Gerichte sitzt. Man darf unter keinen Umständen νόμος hier anders nehmen als überall im Briefe (1, 25 usw.). Es möge endlich noch ausdrücklich betont werden, daß mit „der Gesetzgeber und Richter“ nicht Christus, sondern Gott gemeint ist. Jakobus gebraucht überall die atl Namen: Gott, Herr, Herr Zebaoth, und so hebt er auch ganz alttestamentlich in Gott den Gesetzgeber und Richter hervor, wie schon aus der näheren Bestimmung ὁ δυνάμενος σώσαι καὶ ἀπολέσαι hervorgeht, das auf Gott sich bezieht. Jakobus denkt an den Ausspruch Jesu Mt 10, 28. Die meisten Exegeten beziehen demgemäß ὁ νομοθέτης καὶ κριτής auf Gott. So namentlich Ökumenius: οὗ γὰρ ἐφεσταί σοι, ἐνός μόνου νομοθέτου ὑπάρχοντος θεοῦ, τοῦ δυνάμενου τοὺς παραβάτας τοῦ νόμου αὐτοῦ σώσαι καὶ ἀπολέσαι (p. 497). Ebenso Estius: unus est legislator et iudex, qui potest unumquemque pro meritis aut salvare aut perdere, deus videlicet, quem proinde metuere debes, non ei te aequare, multo minus superponere, quod tamen facies, dum legis ab eo latae iudicium usurpas. Eigentümlich Cornelius a Lap.:

deus et Christus sive deus homo. Zu den Schlußworten von V. 12 bemerkt Beda gut: temeritatem arguit eius, qui proximum delectatur iudicare, nec suae statum fragilitatis ac vitae temporalis incertum pendere curat (p. 34 f).

§ 7.

Verurteilung des Weltdienstes.

4, 13—5, 6.

4, 13. Wohlan nun, die ihr sprecht: heute oder morgen werden wir aufbrechen in diese Stadt und dort ein Jahr verbringen und Handel treiben und Gewinn machen, 14. die ihr doch nicht wisset, was der nächste Tag bringt. Denn wie beschaffen ist euer Leben? Ein Dunst seid ihr ja, der auf ein kurzes scheint, dann auch wieder verschwindet. 15. Anstatt daß ihr saget, wenn der Herr will, werden wir sowohl leben als auch dieses und jenes tun. 16. Nun aber rühmet ihr euch in euren Prahlereien. Jedes Rühmen der Art ist böse. 17. Wer nun weiß, Recht zu tun und tut es nicht, dem ist es Sünde. 5, 1. Wohlan nun, ihr Reichen, weinet mit Wehklagen ob eurer Trübsale, die da im Anzug begriffen sind. 2. Euer Reichtum ist vermodert, und eure Gewänder sind Mottenfraß geworden. 3. Euer Gold und Silber ist verrostet, und ihr Rost wird euch zum Zeugnis sein und wie Feuer euer Fleisch verzehren. Ihr habt Schätze aufgehäuft in den letzten Tagen. 4. Siehe, der Lohn der Arbeiter, die eure Fluren gemäht, um welchen ihr sie gebracht, schreit von euch weg, und das Rufen der Erntenden ist zu den Ohren des Herrn Zebaoth gekommen. 5. Ihr habt geschwelgt auf Erden und gepraßt, ihr habt eure Herzen gemästet am Schlachttage. Ihr habt verurteilt, ihr habt getötet den Gerechten, er widersetzet sich euch nicht.

Der Apostel wendet sich nach der Behandlung des eigentlichen Themas mit den drei Hauptforderungen und der Verurteilung der entgegengesetzten Fehler an diejenigen, welche den Eingebungen irdischer Weisheit folgen oder nach den Grundsätzen der Welt weise sind, sich als Herrn ihres eigenen Lebens und Geschickes dünken und in sündhafter Sicherheit und selbstherrlicher Vermessenheit ihre Geschäfte treiben, irdischen Gütern und Schätzen nachjagen (4, 13—17). Sodann richtet er seine Worte an Reiche d. h. solche, welche nicht erst reich werden wollen, sondern die es wirklich geworden sind, aber bei ihrem Mammonsdienste sich mit Lastern befleckten, mit Ungerechtigkeit, Gewalttätigkeit, grausamer Hartherzigkeit und Liederlichkeit. Ihrer harrt Strafe und Verderben.

V. 13. Der Vers beginnt erst mit ἄγε νῦν. Die Vulgata nimmt zu demselben noch die Worte: οὐ δὲ τίς εἶ, ὁ κρίνων τὸν ἕτερον? Es folgt zunächst eine Apostrophe an solche, welche eigenmächtig und souverän eine Bestimmung in den Angelegenheiten des irdisch-menschlichen Lebens für sich in Anspruch nehmen, anstatt den eigenen Willen mit seinen Entschlüssen auch in zeitlichen Angelegenheiten dem allwaltenden Gotteswillen demütig unterzuordnen. Man würdige hier folgende Punkte:

a) Jakobus tritt ohne Vermittlung in die Schilderung des Gebarens der vom Weltgeist Beherrschten ein. Doch wird man nicht vergessen dürfen, daß wenigstens der Gedanke betreffs der Hinfälligkeit des irdischen Lebens in dem vorbereitenden Abschnitt 1, 9—12 ausgesprochen ist.

b) ἄγε ist eine im NT nur hier und 5, 1 vorkommende Partikel der Aufforderung, die auch bei Klassikern mit dem Plural verbunden wird; vgl. Blaß, Gramm. 85, A. 1. νὺν ist nicht zeitlich, sondern dient zur Verstärkung des Ausrufes. Der Apostel will so die Aufmerksamkeit auf die gleich (V. 14 u. 15) folgenden Ausführungen hinlenken: wohlan denn, beherzigt ihr, die ihr mit unbeschränkter Freiheit und selbstbewußter Willkür über eure Lebenszeit verfügen zu können glaubt, wohl, was ich sage.

c) οἱ λέγοντες = ihr, die ihr saget, Nominativ statt Vokativ.

d) Einzig anschaulich ist die Schilderung der falschen Sicherheit der Weltleute: heute oder morgen werden wir aufbrechen; heute oder, falls etwa ein Hindernis eintreten sollte, morgen; auch im letzteren Falle gleich am folgenden Tag. Wer also spricht, geht davon aus, daß er über seine Lebenszeit unbedingt verfügen könne; die Zuversicht kommt besonders durch das Fut. πορευόμεθα zum Ausdruck. Die Reise geht in die Stadt da, d. h. in eine bestimmte, für eine Handelsunternehmung ins Auge zu fassende Stadt (zu εἰς τήνδε τὴν πόλιν vgl. Buttman, Gramm. 90). Dann der Zweck der Reise: es handelt sich um Geschäftsunternehmungen; wir werden Handel treiben und, was letztes Ziel alles irdischen Strebens ist, Gewinn, Profit erringen, viel verdienen. ποιήσομεν ἐνιαυτὸν = wir werden dort ein Jahr zubringen. ἐνιαυτὸν ist Objektsakkusativ; zu ποιεῖν in diesem Sinne vgl. Apg 15, 33; 18, 23; 20, 3; ähnlich im Lateinischen facere: Quamvis paucissimos una fecerimus dies, tam multi nobis sermones fuerunt (Sen., Epist. 66, 4). Das Polysyndeton (καί — καί — καί) zugleich mit dem Futurum zeichnet vortrefflich die Selbstüberhebung und das Gefühl vermessener Sicherheit.

e) Das hier entworfene Bild ist für die Gläubigen, die der Sorge des Jakobus anheimgegebenen Judenchristen, bestimmt. Das Christentum verbot ja weder Ackerbau noch Schifffahrt noch Handel; die Worte Tertullians (Apolog. 42): „navigamus et rusticamur et mercatus proinde miscemus“ konnten auch in der apostolischen Zeit Christen von sich aussagen. Zugeben wird man indes, daß der Apostel die Farben zu dem Bilde von den Weltleuten überhaupt hergenommen hat, um durch Aufrollen desselben die Gläubigen vor dem Versinken in solchen Welt-sinn zu warnen; er tritt uns gerade hier als vollkommener Kenner

der jüdischen Volksart entgegen: unermüdlich war der Eifer und die Betriebsamkeit der Söhne Israels in Handel und Wandel, womit sich nicht selten Vermessenheit und Selbstherrlichkeit verband.

V. 14 wird häufig als Parenthese gefaßt; vielleicht sagt man richtiger: Jakobus bricht seine Schilderung betreffs der Pläne der Weltleute ab durch einen scharfen Kontrast: ihr machet mit vollendeter Zuversicht Pläne und stellt ihre Ausführung als abgemachte Sache hin, die ihr doch (οὔτινες) die Lebenszeit gar nicht in eurer Macht habt. Das ist der Sinn; dem Wortlaut nach sagt er: da ihr doch nicht wisset τὸ τῆς αὔριον = was der morgige Tag bringt. Dazu gehört auch, ob das Leben dann noch fort dauert. Der Satz ποία γὰρ ἡ ζωὴ ὑμῶν? begründet das Gesagte von dem Nichtwissen oder der Unwissenheit betreffs dessen, was der morgige Tag bringt. ποία eigentlich „wie beschaffen“, dem Sinne nach = armselig, hinfällig ist euer Leben; vielleicht währt es nicht bis auf den morgigen Tag. Hinfällig ist das Leben: ihr seid Hauch (Dampf, Rauch?). Die Lesart ἐστέ, nicht ἐστί ist als die schwierigere beizubehalten: nicht bloß euer Leben, sondern ihr selbst, die ihr so weit ausgehende Pläne schmiedet, seid Hauch, der auf kurze Zeit, auf einen Moment in die Erscheinung tritt, sofort aber wieder verschwindet. Das tertium comparationis ist die Flüchtigkeit. Man vergleiche zu ἀτρίς Ps 102, 4 und zum Gedanken Ps 90; Jb 7, 16; 8, 4. Apg 2, 19: ἀτρίς καπνοῦ.

In V. 15 wird gezeigt, wie die Rede wahrer d. h. demütiger Diener Gottes oder die Sprache des Glaubens lauten müsse. „Wenn der Herr will“ = wenn es seinem Ratschluß entspricht, werden wir leben und das oder jenes tun. ἀντὶ τοῦ λέγειν schließt sich sachlich an οἱ λέγοντες in V. 13 an = ihr redet, wie ich angedeutet habe, anstatt daß ihr sagen solltet. Was die Struktur betrifft, so beginnt wohl mit ζήσομεν der Nachsatz. Die einzige Bedingung ist: ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ; dieselbe drückt die völlige Unterwerfung unter den Willen Gottes aus im Gegensatz zu dem eigenmächtigen, vermessenem Wesen. Entscheidend für diese Auffassung ist schon das doppelte καί — καί, welches das Polysyndeton in V. 13 nachahmt und deutlich beide Verba (ζήσομεν und ποιήσομεν) als Nachsatz zum Bedingungssatz herausstellt: nicht bloß das Tun und Wirken, sondern die Voraussetzung für dieses, das ζῆν, sollten sie an den Willen Gottes gebunden wissen. Anders freilich die Vulgata: si dominus voluerit et si vixerimus: wenn der Herr will und wir leben werden, so wollen wir tun. Zu der Wendung ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ vgl. 1 Kor 4, 19 u. 16, 7: ἐὰν ὁ κύριος ἐπιτρέψῃ; Hebr 6, 3. Apg 18, 21: τοῦ θεοῦ θέλοντος; si deus dederit (Minucius Felix 18) = so Gott will. Zu dieser Formel und ähnlichen (z. B. τῶν θεῶν

θελόντων) vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien 80 und Licht vom Osten 118 f. Interessant ist besonders, daß die synonyme Wendung σὺν θεῷ in einem christlichen Brief (Papyrus) aus dem 3. Jahrhundert in aller Form nachgewiesen ist: ἵνα σὺν θεῷ παραγενόμενος εἰς Ἀλεξάνδρειαν εἶρω κτλ. (Deißmann, Licht vom Osten 136 ff.).

In V. 16 stellt Jakobus dem normalen Verhalten noch einmal das wirkliche Benehmen der Weltleute gegenüber und spricht zugleich sein Urteil darüber aus. νῦν δέ = nunc autem, wie 1 Kor 5, 11 u. 14, 6 die Wirklichkeit im Gegensatz gegen ein Vorgestelltes betonend. Das Urteil aber lautet: anstatt im Bewußtsein der Schwäche und Ohnmacht sich von Gott abhängig zu fühlen, rühmen sich diese Weltleute und prahlen. Gemeint sind mit καυχᾶσθαι die in V. 13 angeführten vermessenen Reden; ἐν aber bezeichnet nicht den Gegenstand des Rühmens, sondern den Grund: sie rühmen sich in ihrer Überhebung = sie rühmen sich, weil sie eitel und hochmütig, voll selbstherrlichen Wesens sind. Der Plural ἀλαζονίαι drückt aus, daß der Übermut in dem Verhalten mannigfach sich manifestiert. Das Urteil des Apostels ist in den Worten ausgesprochen: alles derartige aus Übermut entspringende, in prahlerischen Reden sich äußernde Rühmen ist schlimm, durchaus verwerflich.

In V. 17 beendet der Apostel die Darlegung V. 13—16 durch eine allgemeine Sentenz. οὖν folgernd und abschließend: wer ein klares und volles Bewußtsein hat sc. von der menschlichen Schwäche, Ohnmacht und der daraus sich ergebenden Notwendigkeit demütiger Unterwerfung unter Gottes Willen und weise Vorsehung — solches Wissen aber muß jeder haben schon darum, weil die tägliche Erfahrung die Unsicherheit des menschlichen Geschickes unzweideutig lehrt — und darum Gutes tun d. h. seine Entschlüsse von dem Willen Gottes abhängig machen könnte, gleichwohl aber es nicht tut d. h. anstatt Gott die Ehre zu geben eitle Großsprecherei treibt, dem ist solches Nichttun trotz des Wissens bzw. solch prahlerisches Rühmen Sünde, wird ihm als Sünde und Schuld zugerechnet (αὐτοῖς: dasselbe steht abundierend nach dem Partiz.; vgl. Mt 4, 16. Mk 7, 25. Jo 15, 2. Offb 2, 7). Die Schuld richtet sich in Größe und Verantwortung nach dem Maß und Grad des Erkennens. Übrigens muß selbst ein Anfänger im Glauben volle Klarheit darüber besitzen, daß dem Herrn allein die Entscheidung über alles gehört. Die Auslegung des Verses in dem Sinne: wer das Vorhergehende gelesen hat, ist ein εἰδώς geworden und muß wissen, Gutes zu tun = sein Leben abhängig zu machen von dem Willen Gottes, so daß οὖν nicht abschließende, sondern lediglich folgernde Bedeutung hätte, ist als verfehlt abzulehnen. Es

sei noch bemerkt, daß diese erste Apostrophe der kurzen Abhandlung 1, 9—12 über die Eitelkeit dessen, der den Gütern der Welt nachjagt, entspricht.

In V. 14 und 15 ist die vielfache Abweichung der Vulg. vom griechischen Text nicht zu übersehen. Für ἀτμός γάρ ἐστι hat die Vulg.: vapor est ad modicum parens, et deinceps exterminabitur — letzteres für ἀφανιζομένη; et vor deinceps ist gegen den griechischen Text, wo allerdings auch ein καί steht, aber erst nach ἔπειτα = dann aber auch wieder verschwindet. Cod. Fuld. hat et nicht. Exterminabitur, das verbum fin. steht für das Partizip ἀφανιζομένη; Cod. Fuld.: exterminatur; Cod. Corb. übersetzt ἀφανιζομένη richtiger mit dem Partizip exterminata, wobei allerdings das Perfekt nicht entspricht statt etwa evanescens. Am meisten fällt indes est auf; denn als ursprüngliche Lesart des griechischen Textes muß ἀτμός ἐστι gelten = ihr seid ein Hauch. Demnach ist estis notwendig. In V. 15 hat die Vulg.: si dominus voluerit et (si) vixerimus, faciemus hoc aut illud = wenn Gott will und wenn wir leben werden, werden wir dies oder jenes tun. Man hat sich indes an den griechischen Text zu halten, wonach καὶ ζήσομεν καὶ ποιήσομεν den Nachsatz bilden. Richtig der Cod. Corb.: si dominus voluerit, et vivemus et faciemus hoc aut illud. Beda hat die Worte des Jakobus in V. 13 gut erfaßt, wenn er dazu schreibt: multifariam in huiusmodi dispositione stultitiam inesse notat, quia videlicet et de lucri augmento consilium agunt et se multo tempore victuros arbitrantur et ubi annum faciant, suae esse potestatis autumant (p. 35). ἀτμός kann sowohl Hauch als Rauch ausdrücken, erstere Bedeutung dürfte anzunehmen sein. So faßt das Wort auch Ökumenius: ἀτμός σύστασις ἀερώδης ἀπὸ πυρὸς θάλασσης . . . ἐλαχίστην τὴν ὑπόστασιν ἔχουσα (p. 500). Über die Erklärung des wichtigen V. 17 ist nicht viel Erfreuliches zu melden. Man machte sich darüber Gedanken, ob Jakobus mit dieser allgemeinen Sentenz sich nur auf die in V. 13—16 vorhergehende Warnung oder auf alle Ermahnungen und Warnungen von Kap. 2 und 3 beziehe. Letztere Beziehung nehmen hervorragende Exegeten wie Estius an, der allerdings auch die andere kennt, aber für nicht gleich probabel hält. Es handelt sich tatsächlich in V. 17 lediglich um einen Abschluß des Abschnittes von V. 13 an: angesichts der Unsicherheit des menschlichen Lebens und der handgreiflichen Abhängigkeit des Menschen von dem Willen Gottes sündigt jeder wider besseres Wissen, welcher vermessen denkt und prahlt; Ökumenius richtet seinen Blick auf den Anfang von Kap. 3 und meint, daß Jakobus hier noch einmal die unberufenen Lehrer treffen wolle: τοὺς ψευδοδιδασκάλους παιδεύει πάλιν· μὴ τὰυτα παιδεύειν τολμάς, ἀ μὴ πρότερον κατώρθωσας: Μακάριος γάρ, φησίν, ὁχ ὅς διδάξει, ἀλλ' ὅς ποιήσει καὶ διδάξει. (p. 501). Beda faßt die Worte in V. 17 ganz allgemein: der Apostel bringe überall in dem Brief zum Ausdruck, daß seine Leser richtige religiöse Kenntnisse und korrekten Glauben besitzen, so daß sie sogar sich zu Lehrern berufen fühlen. So halte er ihnen nun vor: wer das Rechte und Gute zu tun wisse, es aber doch nicht tue, der begehe eine weit größere Sünde, als der unwissend Sündigende (p. 35).

5, 1. Während im vorhergehenden von Leuten die Rede war, welche den Scheingütern der Welt nachjagen, ohne bei ihrem Streben der Abhängigkeit von Gott eingedenk zu sein, wendet sich Jakobus nunmehr an eine Gruppe solcher, welche auf dem Wege der Feindschaft gegen Gott und seine Gebote in den Besitz von Reichtümern gelangt sind und darauf, als wären die Schätze unvergänglich, all ihr

Vertrauen setzen; die gegen solche Reichen und zwar wieder in direkter Anrede gerichteten Strafworte übertreffen an Energie und Strenge weit die vorige Rüge. Der Stil ist hochpathetisch. Man hat hier mit Recht die Gewalt der atl Prophetensprache wiedergefunden. Der Kern der Worte ist: der ungerechten, brutalen Reichen harret Strafe, ewiges Verderben. Auch diese Gedanken hat Jakobus schon in der ersten Abhandlung ausgesprochen, indem er als das Schicksal der in ungeordnetem Streben nach irdischen Gütern Verlangenden Sünde und Tod bezeichnete (1, 13—15). Es wird in lebhafter, vorherrschend bildlicher Sprache die Wertlosigkeit des Reichtums, das Vergehen und Verderben der weltlichen Güter dargestellt. Man beachte in V. 1 vor allem das ἄγε νῦν, welches diesen zweiten Tadel zu dem ersteren (4, 13 ff) in Parallele setzt. οἱ πλούσιοι = ihr, die ihr reich seid (entsprechend dem οἱ λέγοντες 4, 13). κλαύσατε ὀλολύζοντες nehmen manche im Sinne des Futurums (stilo prophetico), so daß damit das unfehlbare Eintreten ausgedrückt würde; indes ist kein Grund vorhanden, die Bedeutung des Imperativs aufzugeben. Der Apostel sagt: nicht lachen sollt ihr, sondern weinen mit Heulen und Klagegeschrei (ὀλολύζοντες) über das nahe Verderben. ἐπὶ vor ταῖς ταλαιπωρίαις dient nicht zur Zeitbestimmung, sondern bedeutet wegen. Der Grund des Weinens und Wehklagens sind die Trübsale, die bereits vor der Türe stehen, nicht etwa einer fernen Zukunft angehören (ταῖς ἐπερχομέναις). Der Apostel denkt an die bei der Wiederkunft des Herrn zum Gericht für die Reichen eintretenden Drangsale. Das Elend wird dann für sie mannigfaltig sein (beachte den Plural ταλαιπωρίαί): die Schätze und Güter werden ihnen genommen, und sie selbst fallen dem Verderben anheim.

In V. 2 und 3 wird das zukünftige Verderben geschildert, aber in der lebhaften Vergewärtigung wird das Zukünftige als bereits gegenwärtig dargestellt. Das Perfektum ist nicht für das Präsens oder Futurum gesetzt, sondern der Fall, den der Apostel mit ταῖς ταλαιπωρίαις ὁμῶν ταῖς ἐπερχομέναις angedeutet hatte, ist als schon gegenwärtig, mithin das σῆπεν des Reichtums als schon vollendet gedacht: euer Reichtum ist verfault, vermodert, die Kleider = Prunkgewänder den Motten zum Fraße geworden, die Edelmetalle (Gold und Silber) vom Rost verzehrt. Zu σιτέβρωτα vgl. Apg 12, 23: σκωληγόβρωτος. ὁ πλοῦτος steht in genereller Bedeutung; als spezielle Dinge, die hauptsächlich den Reichtum ausmachen, werden dann genannt: Kleider und Edelmetalle. Man vergleiche zu dieser Einteilung des Reichtums Mt 6, 19; die dort verzeichneten Worte des Herrn schweben dem Apostel vor der Seele. Die auf dieser Erde Reichen (vgl. Lk 6, 24; 18, 24.

1 Tim 6, 9. Spr 11, 28. Am 3, 10; 5, 11; 8, 4. Is 5, 8. Jr 4, 8) stehen am Tage des Gerichtes bzw. ihres Todes mit leeren Händen da und sprechen: Motten und Rost haben unsere Schätze verzehrt; dieselben sind für uns gänzlich verloren, nur der Rost ist uns übrig geblieben, und dieser Rost zeugt gegen uns. Man beachte nämlich die Worte in V. 3: *καὶ ὁ ῥὸς αὐτῶν εἰς μαρτύριον ὑμῶν ἔσται* = und ihr (des Goldes und Silbers) Rost wird euch zum Zeugnis sein; ὑμῶν ist der dativus incommodi oder detrimenti: der Rost wird ein gegen euch gerichtetes Zeugnis, ein Gerichtszeugnis sein; er wird bezeugen, daß ihr selbst dem Untergang verfallt, wie eure ganze Habe dahinsinkt; er wird aber auch bezeugen eure Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit, die ihr gegen den Nächsten erwiesen. *καὶ φάγεται*: und der verzehrende Rost wird auch euch ergreifen und euer Fleisch fressen wie Feuer. *αἱ σάρκες* = die Fleischesteile des Leibes. *ὥς πῦρ* darf nicht mit dem folgenden *ἐθησαυρίσατε* verbunden werden, gehört vielmehr zu *φάγεται* = *ἔδεται* = der das Gold verzehrende Rost, d. h. dieselbe verderbliche, todbringende Macht wird wie Feuer das Fleisch der Reichen verzehren. Jakobus sagt nicht: der Rost wird euch verzehren, sondern euer Fleisch. Die Reichen haben ja während ihrer irdischen Wanderschaft ihre Leiber wohl genährt (*homines carnosi et bene pasti*). Der Apostel schildert das Schicksal der weltseligen Reichen in der Erinnerung an die Rede des Herrn Lk 16, 19 ff: der reiche Prasser. Er fügt noch bei: ihr habet Schätze gesammelt in den letzten Tagen d. h. angesichts des Endes der Dinge; damit wird die ruchlose Sicherheit der Reichen gezeichnet, welche nur an das Einsammeln und Aufspeichern irdischer Güter dachten, unbekümmert um das nahe Gericht, vor welchem sie sich hätten schützen sollen durch Sammeln unvergänglicher Schätze. Zu *θησαυρίζειν* vergleiche *ἀποθησαυρίζειν* 1 Tim 6, 19.

V. 4 ff. Es wird das frevelhafte Tun der Reichen bei Anhäufung ihrer Reichtümer geschildert und zwar zuerst (V. 4) die selbstsüchtige Hartherzigkeit, die sie als Arbeitgeber den Arbeitern gegenüber durch Vorenthaltung des verdienten Lohnes zeigen. Beachte hierbei a) *τῶν ἀρυσάντων* = Schnitter, welche mit der Sichel das Getreide auf den Feldern geschnitten haben. *τῶν θερισάντων* = Tagelöhner, welche das Getreide binden und auf die Tenne schaffen. Diese beiden Klassen sind vom Apostel statt der Lohnarbeiter überhaupt genannt, weil die Arbeit solcher Tagelöhner zur Zeit der Fruchternte (*χωραὶ* d. h. Weizen- und Gerstenäcker) bei dem heißen Klima Palästinas und der Umgegend sehr mühevoll ist.

b) *ὁ ἀποστερημένος* = die Vorenthaltung des Lohnes war durch das mosaische Gesetz strengstens untersagt: nicht über Nacht bleibe der Lohn

des Arbeiters bei dir bis an den Morgen (Lv 19, 13. Dt 24, 15. Jr 22, 13. Mal 3, 5. Spr 3, 27 f; vgl. dazu Past. Herm. vis. 3, 9). Zum Gedanken vgl. Lk 10, 7. 1 Tim 5, 18.

c) ἀφ' ὧν wird insgemein mit dem Part. Perf. ἀφυστερημένος zusammengenommen = der von eurer Seite vorenthaltene Lohn. Die Möglichkeit der Verbindung ist zuzugeben, doch dürfte jene mit κράζει vorzuziehen sein. Denn daß die Vorenthaltung von den hartherzigen Reichen ausgeht, versteht sich von selbst. Gehört ἀφ' ὧν zu κράζει, so ergibt sich der Sinn: er schreit (starker Ausdruck, welcher die Heftigkeit andeutet) von euch her, da er dahin möchte, wohin er gehört = in die Hände der Arbeiter (vgl. Gn 4, 10 18 20).

d) αἱ βοαὶ = die klagenden Rufe der so Benachteiligten und Unterdrückten finden Gehör bei Gott, eigentlich: sie sind gedrungen hinein in die Ohren des Herrn; zu dem Ausdruck vgl. Ex 2, 23. Ps 18, 7. Is 5, 9; es ist bildliche Bezeichnung, deren Sinn ist: Gott hat das Rufen oder das Gebet vernommen und wird Erhörung bzw. Strafe eintreten lassen. Jakobus nennt hier speziell die „Ernter“, weil gerade die von ihnen im Schweiße ihres Angesichtes verrichtete Arbeit eines ordentlichen Lohnes wert wäre. Die Worte im zweiten Teil des Verses enthalten nicht, wie man schon glaubte, einen ganz neuen Gedanken, etwa den: nicht bloß machen sich die Reichen einer Vorenthaltung des Arbeitslohnes schuldig, sondern sie belasten ihre Tagelöhner auch mit zu schwerer Arbeit, beuten die Arbeitskraft in unverantwortlicher Weise aus.

e) κυρίου σαβαώθ = Herr Zebaoth (vgl. Röm 9, 29, in einem Zitat) nennt hier Jakobus absichtlich Gott zur Bezeichnung seiner Macht und Majestät; dienstbare Geister in großer Zahl stehen ihm zur Verfügung. Er wird durch sie seine Machtbefehle vollstrecken lassen. In dem schon zu 2, 19 beigezogenen Zauberpapyrus finden sich die Worte: ὁρκίζω σε μέγαν θεὸν Σαβαώθ = ich beschwöre dich bei dem großen Gott Sabaoth.

Hinsichtlich des Textes kommt in V. 1 ταῖς ἐπερχομέναις in Betracht; man wird es dabei bewenden lassen sollen; ὅτιν am Schluß, das von Cod. Sin., der Vulg. Pesch. und andern Übersetzungen geboten wird, ist abzulehnen. In V. 3 bietet der griechische Text bloß ἐθησαυρίζατε; die Vulg. übersetzt: thesaurizastis vobis iram; das beruht auf einem Mißverständnis. Jakobus spricht aus: die Reichen haben sich irdische Schätze aufgehäuft in den letzten Tagen; iram ist sonach ohne jede Berechtigung. Cod. Corb. hat bloß: thesaurizastis et (= sogar) in novissimis diebus. In V. 4 bieten die Handschriften mit Übereinstimmung: αἱ βοαὶ τῶν θερισάντων; Vulg.: clamor eorum, ungenau in doppelter Hinsicht, weil der Plural αἱ βοαὶ damit nicht zum Ausdruck kommt und auch τῶν θερισάντων nicht. Cod. Corb.: voces qui messi sunt, statt: voces eorum qui messuerunt oder: messes fecerunt; τῶν ἀρμυράνων übersetzt der Cod. Corb. mit: qui araverunt. In V. 3 hat Beda iram der Vulg. gleich-

falls berücksichtigt, denn er führt aus: quia neglecta pauperum nuditate vel esurie thesauros pecuniae vobis condere gaudebatis, iam vobis ipsis non praevidentes interni iudicis iram cumulastis (p. 36). Auch Ökumenius beschäftigt sich mit ἐθροισατε, erläutert es aber unrichtig, wenn er schreibt: δι' ὃ καὶ ἐν ἐσχάταις ἡμέραις (λέγει δὲ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν) ἐθρήστε τὸν πλοῦτον ὑμῶν ὡς πῶρ ταμεινεθέντα ὑμῖν εἰς ὀλεσθρον (p. 504) = ihr werdet euern Reichtum finden wie ein euch zum Verderben aufgespeichertes Feuer. Dieses Feuer würde Gott aufspeichern, Jakobus sagt aber das Aufspeichern von den Reichen aus. Zutreffender erscheint, was Ökumenius zu den Worten εἰς μαρτύριον ὑμῖν ἔσται bemerkt: ὁ ἰὸς τοῦ χροσσοῦ καὶ τοῦ ἀργύρου καταμαρτυρῇται ὑμῶν, ἐλέγχων τὸ ἀμετάδοτον ὑμῶν (arguens tenacitatem vestram p. 504). Nicht ohne Note darf bleiben die denkwürdige Übersetzung von τὰ ἱμάτια V. 2 im Cod. Corb. durch res: res vestrae tiniaverunt, entsprechend dem syrischen mām, welches in der Peschito dafür gebraucht ist. Es sind daraus weittragende Schlüsse gezogen worden, noch neuerdings von Wordsworth (Stud. Bibl. Ox. I [1885] 113—150), welcher die fast verschollene Hypothese einer aramäischen Urschrift der Jakobusepistel erneuert hat, allerdings ohne Anklang zu finden. Danach müßte der altlateinische Text des Cod. Corb. auf eine griechische Grundlage zurückgehen, die als parallele Übersetzung zu unserem griechischen Texte vom einheitlichen aramäischen Original zu denken wäre. Indes verliert gerade die bezeichnete Übersetzung von τὰ ἱμάτια durch res die Beweiskraft angesichts der Tatsache, daß Rufinus (Eusebius, Kg. 2, 23, 18) τὰ ἱμάτια gleichfalls durch res übersetzt hat (vgl. Mayor a. a. O. CCVII). Zu κατίωται in V. 3 wurde die Bemerkung gemacht, daß Gold und Silber niemals von Rost angegriffen werden, eine Bemerkung, welche wirklich als kleinlich erscheint gegenüber der dichterischen Sprache des Apostels Jakobus.

In V. 5 wird das üppige Wohlleben der hartherzigen Reichen gestraft: ihr habt geschwelgt und gepraft und eure Herzen genährt. τροφᾶν (nur hier) und σπαταλᾶν sind synonyme Begriffe, letzteres noch 1 Tim 5, 6; ersteres drückt wohl mehr die üppige Weichlichkeit in Kleidung, Wohnung und andern Bequemlichkeiten aus; σπαταλᾶν das Prassen in Luxus und Verschwendung (vgl. Lk 16, 19; 21, 34). ἐπὶ τῆς γῆς = als ob der Herr im Himmel weit von dannen wäre (vgl. Mt 6, 19). Damit wird die leichtfertige Sorglosigkeit angedeutet, vermöge welcher sie mit ihrem Denken und Sinnen an der Erde haften und an die vom Himmel kommende Vergeltung nicht denken. ἐθρέφατε τὰς καρδίας: ihr habt eure Herzen genährt. Das Herz erscheint als Sitz und Quelle des natürlichen Lebens mit seinen Regungen und Trieben; sonach = ihr habt eure sinnlichen Lüste vollauf befriedigt, euch gemästet wie das Vieh. Die Anspielung auf das Tierleben ist offensichtlich: sie haben sich zu dem Tiere herabgewürdigt. ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς: am Schlachttag; das bezieht sich auf das Schlachten von Tieren. Dieses Bild begegnet uns wiederholt im AT, z. B. Jr 12, 3 u. 25, 24. Spr 7, 22. Ps 44, 23; es wird gebraucht mit Beziehung auf Gottlose, in Frevel und Sünde dahinlebende Gewalthaber, die dann plötzlich vom Gerichte Gottes erfaßt werden. Hier wendet Jakobus die Worte auf die üppigen Reichen an. Sehr wirksam sind die Aoriste;

es wird dadurch angedeutet, daß sozusagen alles schon vorüber, die Reichen bereits dem Gerichte und der Strafe verfallen sind. Es ist bei solchen Regel, daß sie nach dem Wahlspruch 1 Kor 15, 32 es treiben bis zum Ende, so daß der Tag gottloser Befriedigung ihrer Lüste der Tag ihres Todes und Verderbens ist; daher die Mahnung des Herrn Lk 21, 34. Minucius Felix 37: deum nescientes ut victimae ad supplicium saginantur, ut hostiae ad poenam coronantur.

V. 6. Schließlich malt Jakobus die rücksichtslose Gewalttätigkeit der Reichen, die Vergewaltigung in Rechtssachen, das Schuldigsprechen des Gerechten. καταδικάζειν ist zu verstehen vom richterlichen Verfahren, vom Schuldigsprechen und Verurteilen des Unschuldigen. ὁ δίκαιος: darunter will man immer wieder Christus verstehen, was indes unmöglich ist im Hinblick auf den ganzen Zusammenhang sowie wegen des gleich folgenden οὐκ ἀντιτάσσεται. Jakobus hat hier den Abschnitt Weish 2, 10—20 im Auge, namentlich 2, 20: θανάτῳ ἀσχημονι καταδικάζομεν αὐτόν sc. den Armen, Gerechten. Das Verbum ἐφρονέσατε wird meist auch hier (vgl. 4, 7) im uneigentlichen Sinne genommen, also vom ideellen Morden durch Haß bzw. durch gehässige, ungerechte Behandlung verstanden. Indes sicher mit Unrecht. Es liegt ja ganz augenscheinlich wieder eine Klimax vor: die Reichen gehen in ihrem gewalttätigen Treiben bis zur Verurteilung, ja bis zum Mord des Nächsten bzw. des Gerechten. Charakteristisch ist hierbei der Singular τὸν δίκαιον; es ist in kollektivem Sinne zu nehmen. οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν setzt Jakobus ohne Verbindung hinzu, indem er hiermit das allgemeine Verhalten der Gerechten kennzeichnet; mit geduldiger Gelassenheit und Sanftmut, gleich einem Lamm, trägt ein solcher Gewalt und Mißhandlung; er widersetzt sich nicht (Is 53, 5—7); er hat dazu auch die Macht nicht. Was vorher Objekt war, erscheint plötzlich als Subjekt. Einige finden das Präsens befremdlich statt des Imperfekts (Vulg.: restitit); allein das Präsens ist begreiflich, weil im vorhergehenden nicht ein einzelner Fall, sondern ein fortgesetztes Verfahren der Reichen geschildert wird. Daher ist die Auslegung von οὐκ ἀντιτάσσεται als unpersönliches Passiv = es wird euch nicht gewehrt, abzulehnen.

Καταδικάζετε, ἐφρονέσατε = addixistis et occidistis (Vulg.). Allerdings findet sich in den gewöhnlichen Texten der Vulg. adduxistis. Berechtigung hat indes bloß das von Cod. Fuld. gebotene addixistis, welches in der Gerichtssprache die Bedeutung hat: als zahlungspflichtig erklären, verurteilen. Cod. Corb. hat damnastis; et zwischen den beiden Verben erscheint störend und schwächt die Wirkung der Asyndeta im Griechischen ab. So hat auch et vor restitit keine Berechtigung, Cod. Fuld. enthält es nicht. Übrigens entspricht dem ἀντιτάσσεται allein resistit, wie A. und Cod. Corb. bieten; letzterer non (ohne et) resistit vobis. Das φρονέειν wird von sehr

vielen im uneigentlichen Sinn genommen = hassen; so neuerdings wieder von Grafe (a. a. O. 3) und seinem Gegner Weiß (N. K. Z. 1904, 397) unter Verweisung auf Sir 31, 21 f und Mt 5, 21 f. Diese Auffassung wird als verfehlt abzulehnen sein; es liegt ja ganz augenscheinlich eine Steigerung vor. Wer freilich unter den hier angedeuteten Reichen schlechtweg Christen versteht, der müßte sich dann den sittlichen Stand des Leserkreises als wirklich niedrig vorstellen, wenn innerhalb desselben Mordtaten vorkamen. Allein die Apostrophe gilt den Kindern der falschen irdischen Weisheit, die ja auch der Herr einst anredete, wenn er sagte: Wehe euch, ihr Reichen (Lk 6, 24). Fest eingewurzelt ist die Beziehung von τὸν δίκαιον auf Christus. Nun wurde dieser schon vom Propheten Zacharias (9, 9) als der „Gerechte“ prophezeit und von Petrus (Apg 3, 14), Stephanus (Apg 7, 52), Paulus (bzw. Ananias Apg 22, 14) und Johannes (1 Jo 2, 1) ὁ δίκαιος genannt. Auch würde es keine Schwierigkeit machen, ἐφρονεύσατε auf die Juden zu beziehen. Allerdings vollzog Pilatus an Jesus sowohl den Richterspruch als die Hinrichtung, aber die Juden waren die moralischen Urheber der Verurteilung wie der Hinrichtung. Von diesem Standpunkt aus begreifen wir an sich wohl die Stellung des Ökumenius und Beda, welche beide τὸν δίκαιον von Christus verstanden. Ersterer sagt: ἀναντιρρήτως (sine dubio) τὸ ἐφρονεύσατε τὸν δίκαιον ἐπὶ τὸν Χριστὸν ἀναφέρεται. Freilich meint er, die jüdischen Obern hätten durch die Verurteilung und Tötung Jesu ihren Freveltaten nur die Krone aufgesetzt; doch sei die Strafe nicht ausgeblieben. Er denkt an die Katastrophe des Jahres 70; da kam ἡμέρα σφαγῆς (p. 504). Ebenso Beda: Iustum appellat Salvatorem; er fügt noch bei: da Jakobus an die zwölf Stämme in der Zerstreuung schreibe, so richte er zwar seine Worte direkt an die Gläubigen aus dem Judentum, aber indirekt auch an die noch ungläubigen Juden, um sie durch die Erinnerung an den gegen den Herrn verübten Mord zur Umkehr und zum Glauben aufzufordern (p. 37). Erst jüngst fand ich indes die Beziehung von τὸν δίκαιον auf Christus bei einem Gelehrten unserer Tage (Innitzer, Johannes der Täufer [1908] 44). Dieselbe dürfte gleichwohl ungehörig sein. τὸν δίκαιον ist kollektiv, und gemeint ist jeder von den gewalttätigen Reichen unschuldig Unterdrückte. Die Apostrophe ist ja an die Reichen oder an die Weltmenschen gerichtet. Nun wird aber doch der Tod des Herrn von den Evangelisten nicht einfach den Reichen zugeschrieben, sondern dem jüdischen Volk bzw. in erster Linie den Fürsten desselben, den Hohenpriestern und Schriftgelehrten, den Judäern. Daher hat gewiß Estius und andere recht, wenn sie τὸν δίκαιον in appellativem Sinn nehmen und darunter „jeden armen Gerechten“ verstehen; die Reichen, welche den wehrlosen Gerechten um Recht und Leben bringen, sprechen sich damit selbst das Todesurteil.

§ 8.

Abschließende Ermahnungen.

5, 7—20.

7. So harret nun aus, Brüder, in Geduld bis zur Ankunft des Herrn. Siehe, der Landmann wartet ab die kostbare Frucht der Erde, indem er in Geduld über ihr harret, bis sie Frühregen und Spätregen bekommt bzw. bis er erhalte Früh- und Spätfrucht. 8. Harret auch ihr in Geduld aus; stärkt eure Herzen; denn die Ankunft des Herrn ist nahegekommen. 9. Seufzet nicht, Brüder, widereinander, damit ihr nicht gerichtet werdet. Siehe, der Richter steht vor der Türe. 10. Zum Vorbild, Brüder, in der Leidensertragung und Geduld nehmet euch die Propheten, welche geredet haben im Namen des

Herrn. 11. Siehe, wir preisen die, welche ausgeharrt haben, selig. Von dem Ausharren Jobs habt ihr gehört und das Ende des Herrn (= das vom Herrn herbeigeführte Ende) gesehen, daß (nämlich) der Herr mitleidsvoll ist und barmherzig. 12. Vor allem aber, meine Brüder, schwöret nicht weder beim Himmel, noch bei der Erde, noch irgend einen andern Schwur; euch gehöre das Ja, Ja und das Nein, Nein, damit ihr nicht unter Gericht fallet. 13. Leidet einer unter euch? er bete. Ist einer wohlgemut? er lobsinge. 14. Ist einer krank unter euch? er rufe zu sich die Priester der Kirche, und sie sollen beten über ihn, indem sie ihn salben mit Öl im Namen des Herrn. 15. Und das Gebet des Glaubens wird den Kranken retten, und der Herr wird ihn aufrichten, und wenn er Sünden getan hat, wird ihm vergeben werden. 16. So bekennet denn einander die Sünden und betet füreinander, damit ihr geheilt werdet. Viel vermag eines Gerechten tatkräftiges Gebet. 17. Elias war ein Mensch von gleicher Art wie wir und flehte im Gebet, daß es nicht regne. Und es regnete nicht auf der Erde drei Jahre und sechs Monate. 18. Und abermals betete er, und der Himmel gab Regen, und die Erde sproßte ihre Frucht. 19. Brüder, wenn jemand unter euch von der Wahrheit abirrt und einer ihn zur Umkehr bringt, 20. wisset, daß, wer einen Sünder bekehrt hat vom Irrtum seines Weges, seine Seele vom Tode retten und eine Menge von Sünden bedecken wird.

Nach der ergreifenden Apostrophe an die Kinder der Welt, welche den irdischen Gütern und Genüssen nachjagen bzw. denselben mit brutaler Vergewaltigung der Armen nachgegangen sind (4, 13—5, 6), richtet Jakobus seine Worte wieder an die Brüder und ermahnt sie zum geduldigen Ausharren (5, 7—12) und zum Gebet (5, 13—18). Beidemale verbindet er mit der Mahnung den Hinweis auf hervorragende Persönlichkeiten des Alten Bundes, die Propheten, Job, Elias, welche sich die Leser als Vorbild vor Augen stellen sollen. Jede der beiden Ermahnungen, sowohl zum freudigen Ausharren in Prüfungen und Leiden als die zum Gebet, hat der Apostel schon im allgemeinen Teil ausgesprochen (1, 2—4 u. 1, 5—8). Mit der Aufforderung, Irrende auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen, schließt die Epistel (5, 19—20).

V. 7. *μακροθυήσατε ὄν*: harret denn geduldig aus. Jakobus hat sich durch V. 6 den Übergang gebahnt zu der ersten Apostrophe an die Brüder, die eine Ermahnung zur Geduld enthält. Dieselbe wird in Gestalt einer Folgerung aus dem Vorhergehenden angereicht: der Gerechte widersetzet sich nicht, er leidet in Geduld und Sanftmut; das tut er hauptsächlich darum, weil er weiß, daß das Gericht und die Vergeltung nahe ist. Auf diesen durch *ὁὐ ἀντιτάσσεται* angedeuteten Gedanken weist *ὄν* hin: so harret also aus in Geduld und Sanftmut, bis der Herr kommt. Mit *ὁ κύριος* ist hier Jesus Christus gemeint wie 2, 1; *ἡ παροιμία*, in Ägypten und Asien von der Ptolemäerzeit bis ins 2. Jahrhundert nach Christus term. techn. für die Ankunft

oder den Besuch des Königs oder des Kaisers (vgl. Deißmann, Licht vom Osten 268), wurde in der christlichen Sprache feierliche Bezeichnung für die zweite Ankunft Jesu, jene zum Gericht, auf welches der Apostel auch hier noch einmal den Blick der Leser hinrichtet; vgl. 5, 8. Mt 24, 3. 1 Thess 2, 19; 4, 15. 2 Petr 3, 4. Hier wendet er sich durch die Anrede ἀδελφοί wieder an die Brüder, während er vorher den vermessen, gewinnsüchtigen Kaufleuten und den gewalttätigen Reichen gegenüber den Brudernamen nicht zur Anwendung gebracht hat. Als Vorbild der Geduld soll den Gläubigen der Landmann dienen (vgl. über das Verhalten des Landmanns Sir 6, 18; zu dem Bilde vgl. auch Jo 4, 35 ff. 1 Kor 3, 5—9. Gal 6, 7. 2 Tim 2, 6): wie dieser die köstliche Frucht der Erde erntet, indem er ob ihr = in Bezug auf sie Geduld übt, so müssen die Christen Geduld üben oder in Geduld abwarten (dies ist das tertium comparationis), bis sie die Frucht ihrer Mühen, Arbeiten und Beschwerden einheimsen können. In dem Satz ἕως λάβῃ (ohne ἄν; vgl. dazu Winer 42, 5 S. 289 f) ist, wie man gewöhnlich behauptet, ein zu ergänzendes ὁ καρπός Subjekt: bis die Frucht Frühregen oder Spätregen erhält: zu πρόῖμον καὶ ὄψιμον sei ὕετον zu ergänzen, das von manchen Handschriften AKLP geboten wird, das aber sicher nicht ursprünglich ist. Gemeint wäre der Herbst- und Frühjahrsregen: bis die Frucht empfangen haben wird den Früh- und Spätregen; dieser bewirkt das Wachstum und Reifen der Frucht. Wie der Landmann die für das Fallen dieser Niederschläge bestimmte Zeit in Geduld abwartet, so müssen die Gläubigen der vom Vater für die Wiederkunft festgesetzten Zeit, der zweiten Ankunft Christi (vgl. Apg 1, 7) und damit dem Eintritt des vollendeten Heils und des Offenbarwerdens ihrer Gerechtigkeit in steter Ergebenheit entgegenharren. Besser wird man erklären: der Landmann wartet, bis er die Früh- und Spätfrucht (Gersten- und Weizenernte) empfangt; zu ergänzen ist sonach zu πρόῖμον καὶ ὄψιμον vielmehr καρπὸν statt ὕετον. Die Erklärung verdient vor jener andern den Vorzug: es entspricht das ἕως λάβῃ πρόῖμον καὶ ὄψιμον dem ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου: der Landmann übt Geduld, bis die Ernte für ihn kommt. Wenn er das Kommen der Ernte geduldig abwartet, so nimmt er die köstlichste Frucht in Empfang. Ähnlich ist bei den Christen die Empfangnahme des Lohnes gebunden an geduldiges Warten. Den Bedenken gegenüber dieser zweiten Erklärung, daß die beiden Ausdrücke πρόῖμον und ὄψιμον stehend von dem Regen in Palästina vorkommen, vermag man keine entscheidende Bedeutung beizulegen.

In V. 8 fährt der Apostel fort: erweist auch ihr Geduld, indem er durch καὶ οὕτως die Angeredeten einen Vergleich ziehen heißt

zwischen sich selbst und dem Landmann: ihr erwartet ja wie dieser eine Frucht, nur eine weit köstlichere, aber freilich, geduldiges Warten und Ausharren ist euch ebenfalls nötig; er fügt noch asyndetisch bei: stärket eure Herzen; zu dem Ausdruck vgl. 1 Petr 5, 10. 1 Thess 3, 13. 2 Thess 2, 17. Das Herz ist der Sitz der Sehnsucht; ungeduldiges Verlangen nach dem Eintritt der Ernte kann dasselbe schwach und wankend machen. Daher gilt es, das Herz zu stärken und zu festigen, und dies geschieht am besten durch den Gedanken an den baldigen Eintritt der Ernte d. h. des herrlichen Lohnes beim Gericht. Diese Hoffnung aber dürfen die Gläubigen hegen, denn die Ankunft des Herrn ist nahe herbeigekommen. Daß die Parusie in nächster Nähe sei, das war in der apostolischen Zeit allgemeine Anschauung (vgl. besonders 1 Jo 2, 18 und dazu meinen Kommentar S. 53. 1 Petr 4, 7. 1 Thess 4, 15. Röm 13, 11).

Die Worte *ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου* machen keine ernstliche Schwierigkeit. Daß es sich bei *ἡ παρουσία* um einen term. techn. handelt, anerkennt auch Spitta (a. a. O. 136f): die Ankunft des Herrn, der Tag des Gerichtes. Allein nicht die atl, sondern nur die christliche Deutung empfiehlt sich schon im Hin- oder Rückblick auf *ἔσονται ἡμέραι* 5, 3. Sonach ist die zweite Ankunft des Herrn, und unter Herr ist Christus gemeint. Zwar behauptet Grafe (a. a. O. 13), man könne schwanken, ob Gott oder Christus zu verstehen sei. Allein das ist so wenig der Fall als an der Stelle 2, 1, weil hier wie dort der unmittelbare Kontext (hier *ἡ παρουσία*) die Beziehung auf Christus nahelegt. Wichtiger erscheint es mir, auf die Bedeutung der Stelle im Zusammenhang mit V. 8 und 9 hinzuweisen; danach zeigt die Hoffnung auf die nahe Wiederkunft des Herrn zum Gerichte in der Epistel noch ihre volle Frische und ungebrochene Kraft. Man wird auch in diesem Zuge der Darstellung ein Anzeichen früher Abfassung derselben erblicken dürfen. Eine endgültige Lösung der Frage, welche von den beiden Erklärungen der Worte *ἕως λάβῃ πρόϊμον καὶ ὄψιμον* den Vorzug verdiene, ist bis jetzt nicht zu verzeichnen. Es wurde die Erklärung, nach welcher *ὁ καρπός* als Subjekt zu *λάβῃ* zu ergänzen ist, zu *πρόϊμον* καὶ *ὄψιμον* aber *ὀσπόν*: bis die Frucht Früh- oder Spätregen erhalte, jenen zum Keimen, diesen zum Reifen, berücksichtigt. Dieselbe ist nach dem gegenwärtigen Stand im Vorsprung, aber ohne Grund. Man kann zwar zugunsten derselben besonders den Umstand geltend machen, daß in Palästina zwischen Früh- und Spätregen unterschieden wurde und dementsprechend diese beiden Arten von Regen auch in den Schriften des AT häufig eine Erwähnung finden; Jakobus habe aber seine Epistel oder sein Lehrgedicht sicher in erster Linie für palästinensische Judenchristen geschrieben, darum lege sich die Vermutung nahe, daß er sie an diesen natürlichen Vorgang erinnern wolle. Allein dieser Umstand entscheidet nicht. Es ist die Tatsache unleugbar, daß die LXX dem *πρόϊμον καὶ ὄψιμον* immer das erklärende *ὀσπόν* beisetzen. Nun haben AKLP allerdings *ὀσπόν* vor *πρόϊμον*, allein sicher ist dasselbe nicht ursprünglich. Dann aber ist fraglich, ob *πρόϊμος καὶ ὄψιμος* Früh- und Spätregen bedeutet. Andererseits spricht manches Moment zugunsten der zweiten Erklärung, wonach Subjekt zu *λάβῃ* vielmehr *ὁ γεωργός* und Objekt *τὸν καρπὸν* ist: der Landmann wartet in Geduld ab, bis er früh- und spätreifende Frucht empfangen (Os 9, 10. Jr 24, 2 [LXX]. Ex 9, 32). Darin liegt in der Tat ein ganz und gar passender Vergleich mit

der Geduld der auf die Erscheinung des Herrn wartenden Christen. *ἕως λάβῃ* . . . entspricht wörtlich dem *ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου*: der Landmann wartet mit Geduld über der Frucht, verliert die Geduld nicht, bis die Empfangnahme derselben dem Warten ein Ende macht. Dasjenige, ob welchem der darauf Wartende Geduld hat, muß auch das sein, was er bekommt, indem nur hiermit sein Warten in Geduld ein Ende hat (Hofmann a. a. O. 131). Angesichts solchen Verhaltens des Landmanns soll der Christ gleichfalls in Geduld der Frucht seiner Arbeit, seines Mühens und Leidens, die ihm die Prämie bringt, entgegenharren. **Σ** ergänzt wirklich *καρπὸν* zu den beiden Adjektiven, und der wichtige Cod. Corb. hat: *usquequo accipiat matutinum et serotinum fructum*. Interessant ist die Stellung von Beda, der gleichfalls *καρπὸν* bzw. *fructum* ergänzt; denn er schreibt: *si ille (agricola) pro terrae fructu quem exspectat, tam patienter laborat, quanto magis vos pro coelestis fructu mercedis omnia nunc adversa sustinere debetis? Accipietis enim vos temporalem fructum, vitam videlicet animae post mortem; accipietis et serotinum, carnis incorruptionem in iudicio* (p. 37). Anders allerdings Ökumenius, der aber mit seiner allegorisierenden Erläuterung kein Glück hat: *ἕως λάβῃ ὑετὸν πρόϊμον. πρόϊμος ὑετός, ἡ ἐν νεότητι μετὰ δακρύων μετάνοια, ὕψιμος, ἡ ἐν τῷ γήρα* (p. 505). Ebenso wenig Glück hat Ökumenius bei der Auslegung von *ἡ παρουσία*, indem er sagt: *λέγει δὲ τὴν Ῥωμαϊκὴν ἔφοδον καὶ τὴν ὑπὸ τούτων αἰχμαλωσίαν τῶν Ἰουδαίων* . . . *ἡ τοῦ κυρίου παρουσία ἡ τῆς Ἰερουσαλήμ πανωλεθρία ἐστίν* (p. 504 f). Eine Art von παρουσία des Herrn ist ja gewiß die Katastrophe von Jerusalem, aber nicht die Parusie, welche Jakobus hier meint. Chrysostomus bezieht *ἡ παρουσία* auf die Ankunft des Herrn zum Gericht und führt in seiner rhetorischen Art aus, wie die Lose der hier Lachenden und Weinenden dann vertauscht werden: *εἰ οὖν καὶ ἐνταῦθα δοκοῦσιν ἐγκαταλείφθαι* (die hier in Geduld Ausharrenden oder die Weinenden), *ἀλλ' ὅμως ἐκεῖ πολλὰς ἀπολαύσουσι τῆς δόξης. ὅταν δὲ ᾄδωσιν οἱ μεγάλα φουσῶντες* (qui magna superbiunt) *τοὺς μαστιζομένους ὑπ' αὐτῶν, τοὺς καταφρονουμένους, τοὺς καταχλωμένους, τοὺτους ἐγγὺς ὄντας θεοῦ, τότε θρηγνήσουσι καὶ ὀλοήξουσιν, ὅταν τοὺς οἰκτροὺς καὶ ταλαιπώρους καὶ μυρία παθόντας θεινά καὶ πιστεύσαντας εἰς τοσαύτην ἄγῃ λαμπρότητα* (p. 1049): die in Tränen säen, werden in Freuden ernten. Der Inhalt von V. 7b ist unter allen Umständen bedeutsam; er zeigt zusammen mit 5, 4; 3, 5—12; 1, 10 11; 1, 17^b die Freude des Jakobus an Feld und Wald und Weinberg, an der Natur und dem gestirnten Himmel. Trotzdem der Apostel sicher den größten Teil seines späteren Lebens in Jerusalem verbrachte, so blieben doch die früher in Galiläa empfangenen Eindrücke lebendig; er erweist sich auch bei Abfassung seiner Epistel als ein Mann aus dem Volke, als sinniger Beobachter der Natur und als Freund des Landlebens; seine „Flugschrift“ hat ländliches, galiläisch-palästinisches Kolorit, ähnlich wie die synoptischen Evangelien, und es ist ein zutreffendes Wort, welches jüngst Deißmann (Licht vom Osten 174) ausgesprochen hat, die Jakobusepistel werde am besten unter freiem Himmel bei den aufgeschichteten Garben eines Erntefeldes verstanden.

V. 9. Indem der Apostel das Verhältniß der Leser untereinander berücksichtigt, richtet er an sie die Warnung: seufzet nicht widereinander. Wir verstehen diese Warnung wohl: das Leben bringt es mit sich, daß immer wieder der eine Bruder gegen den andern Klage vorbringt. Das ist die Folge der Unvollkommenheit der einzelnen; einer wird dem andern zur Last; nach dem Worte des Völkerlehrers sollten die Christen wechselseitig die Lasten tragen (Gal 6, 2. Eph 4, 2).

Aber nur zu leicht trifft es sich, daß einer wider den andern sich gereizt zeigt, wider ihn murt und klagt, von ihm befreit sein möchte. Das soll, sagt Jakobus, nicht sein; tuet so etwas nicht, ihr seid als Christen auch denen Liebe schuldig, welche euch unrecht tun; wenn ihr dem Bedränger das Gericht anwünschet, werdet ihr selbst dem Gerichte Gottes anheimfallen. Diese Warnung erinnert an die Worte des Herrn: richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet (Mt 7, 1). Das empfindliche, unmutsvolle und feindselige Seufzen und Ächzen gegen den Mitbruder involviert nämlich ein Richten über ihn, indem man ja in Gedanken sich und Gott die wirklichen oder angeblichen Fehler und Schwächen des Nächsten vorhält. Schließlich begründet Jakobus seine Ermahnung, solchen seufzenden Richtens sich zu enthalten, durch den Hinweis auf die Nähe des Gerichtes: siehe, der Richter (nicht der Herr!) steht vor der Türe, ist im Begriff, einzutreten. Ihm ist das Gericht vorbehalten, und er wird dasselbe vornehmen auf Grund des Gebotes der Nächstenliebe, und unbarmherzig wird er jeden richten, der dieses Gebot nicht erfüllt hat (vgl. 2, 12 f).

In V. 10 wird auf ermunternde Vorbilder des geduldigen leidenswilligen Ausharrens hingewiesen: solche sind vor allem die Propheten. Zu ὑπόδειγμα vgl. Jo 13, 15 u. 2 Petr 2, 6; vgl. ferner ὑπογραμμὸν 1 Petr 2, 21; das Wort ist nicht verschieden von = παράδειγμα: nehmet zum Vorbild die Propheten; τοὺς προφήτας: nicht im engeren, sondern im weiteren Sinne = die heiligen Gottesmänner, Leiter der Theokratie, welche Offenbarungen über die göttlichen Heilsratschlüsse empfangen, damit sie dieselben dem Volke mitteilten. Sie hatten namentlich in kritischen Zeiten Warnungen und Mahnungen an das Volk zu richten, Ratschläge und Weisungen zu geben; es ist darum auch ἐλάλησαν im weiteren Sinne zu verstehen. Man wird in erster Linie denken an Moses, dann an Elias, Isaias, Jeremias; vgl. zu προφήται Mt 5, 12; 23, 29—31. Lk 11, 50; 13, 34. Apg 7, 52. ἐν τῷ ὀνόματι schreiben die neuesten Herausgeber des NT (Nestle, Brandscheid, Mayor), aber gegen die Autorität von AKL etc.; vielleicht ist τῷ ὀνόματι richtiger; letztere Form ist wenigstens durch ein Beispiel belegt (Deißmann, Neue Bibelstudien 25 f); indes ist die Bedeutung auch von τῷ ὀνόματι: im Namen, sonach = iussu et auctoritate, im Auftrage Gottes und auf seinen Befehl. Das Los der Propheten ist von Jakobus hier deutlich genug aufgezeigt, indem er sagt, die Christen sollen sie zum Vorbild im Ertragen von Leiden und im geduldigen Ausharren nehmen: Ertragung von Kämpfen, Mühsalen, Leiden, Verfolgungen aller Art, selbst Vergießung des Blutes und Hingabe des Lebens; es widerfuhr ihnen Ungerechtigkeit aller Art als Lohn für ihr gerechtes Tun.

Alles aber erlitten sie von den Angehörigen des eigenen Volkes, von den „Brüdern“.

V. 11. *Μακαρίζομεν κτλ.* Den Sinn der Worte dieses Verses können wir also herausstellen: das Urteil aller wahren Israeliten, sei es daß dieselben dem Alten Bunde angehören, oder wie Jakobus und die angeredeten Leser in die neue Theokratie eingetreten sind, lautet dahin, daß diese Gottesmänner, nachdem sie standhaft ausgeharrt haben bis ans Ende, selig und des ewigen Lohnes teilhaftig geworden sind (Mt 5, 12). Um so mehr ist Grund vorhanden, sie nachzuahmen, um desselben Lohnes teilhaftig zu werden. Da *ὁπομείναντας*, nicht *ὁπομύοντας*, die ursprüngliche Lesart ist, so erscheint eine Beziehung auf das vorhergehende *τοὺς προφίτας* unzweifelhaft, nur daß sich beide Begriffe nicht völlig decken: *τοὺς ὁπομείναντας* ist allgemeiner (vgl. zu dem Verbum Mt 24, 13). Es wird ja als Beleg sofort das Beispiel des Job angeführt. Derselbe war zwar kein Angehöriger Israels, aber ein frommer und gerechter Mann und ein Verehrer des wahren Gottes. Er eignete sich in ausnehmender Weise, um von Jakobus als *παράδειγμα* den Lesern vor Augen gestellt zu werden, weil seine Geschichte zeigt, welch großen Nutzen die Prüfung und Versuchung hat, wenn anders der Mensch in glaubensvoller Hingabe ausharrt: die Prüfung bewirkt Geduld, und durch diese wird der Mensch Gott wohlgefällig und vollkommen (vgl. 1, 3—4). *ἠκούσατε* (vgl. *ἠκούσατε* in der Bergpredigt Mt 5, 21 27 33 38 43) sc. aus den Vorlesungen in den Synagogen beim Gottesdienst, indes kann es auch allgemeiner verstanden werden; vielleicht denkt Jakobus speziell an die Reden des Job, wo er selbst sich über seine Heimsuchung ausspricht und sein Gottvertrauen bekundet. *ὁπομονή* steht im Einklang mit dem vorigen *ὁπομείναντας* und bezeichnet wieder nicht etwa die stumme Resignation, sondern die standhafte Ausdauer und demütige Ergebung in Gottes Willen. *καὶ τὸ τέλος κυρίου εἶδετε*: unter *κυρίου* Jesus Christus zu verstehen und *τὸ τέλος* auf seinen Tod, Auferstehung und Verherrlichung zu beziehen, geht nicht an. *κυρίου* ist auf Gott auszulegen, wie auch das gleich folgende *ὁ κήρυς* nur von Gott verstanden werden kann. *κυρίου* ist genetivus subiectivus = den von Gott herbeigeführten Ausgang der Heimsuchung und Prüfung Jobs habt ihr gesehen. Schon die Peschito übersetzt: *exitum, quem ei fecit dominus*. Gemeint ist sicher nicht etwa der von dem Herrn dem Job in der jenseitigen Welt zugemessene Lohn, vielmehr der glückliche Ausgang seiner Sache, wie er Jb 42, 7 ff geschildert ist: nachdem er alle Schläge der Hand Gottes und alle Vorwürfe und peinlichen Reden seiner Freunde mit Geduld hingenommen und wenigstens im Grunde seines Herzens an

Gott festgehalten, hat sich Gott zu ihm als seinem aufrichtigen Knechte bekannt und ihm wider seine Ankläger recht gegeben, zugleich ihn auf den Stand des Glückes zurückgeführt. Die Worte ὅτι πολὺσπλαγχνος . . . οἰκτιρῶν bilden eine Epexegeze oder nähere Erklärung zu τὸ τέλος. Man hat zu übersetzen, als ob dastünde: τὸ τέλος κυρίου εἶδετε, εἶδετε ὅτι: d. h. ihr habt gesehen, daß Gott mitleidsvoll und barmherzig ist. Man könnte ὅτι freilich auch im Sinne von „denn“ nehmen, so daß der Satz den Grund angeben würde: die Sache Jobs nahm einen für den edlen Dulder siegreichen Ausgang; denn Gott ist mitleidsvoll und barmherzig. πολὺσπλαγχνος nur hier (τὰ σπλάγχνα die Eingeweide als Sitz der Empfindungen und Gefühle wie Liebe und Barmherzigkeit), gleichbedeutend dem häufiger vorkommenden εὐσπλαγχνος (Eph 4, 32. 1 Petr 3, 8), entsprechend dem πολυέλεος der LXX, das Mitempfinden Gottes mit dem Elend des Menschen ausdrückend; οἰκτιρῶν, nur hier und Lk 6, 36, bezeichnet die Geneigtheit zu helfen.

Καὶ τὸ τέλος κυρίου εἶδετε in V. 11 verdient besondere Aufmerksamkeit. Mit τὸ τέλος soll Jakobus den Lebensausgang Jesu als ein vor den Augen der Leser geschehenes Ereignis meinen. Augustin (De symb. ad. Catech. 1, 3): finem domini. Indes auch Beda: exitum quoque domini in cruce, quem longanimiter suscepit. astantes ipsi vidistis (p. 38). Unter den Neueren entscheidet sich für diese Auffassung namentlich Schmidt (Der Lehrgehalt des Jakobusbriefes 76), der indes ἴδετε als Lesart voraussetzt und die Worte als eine Mahnung ansieht. Doch ist die Erklärung des τέλος κυρίου von dem Ende des Lebens und Leidens Jesu unmöglich, schon darum, weil κύριος nur Gott bezeichnen kann, wie V. 10 und sofort wieder am Ende des Verses. Auch der Inhalt der Schlußworte widerspricht dieser Auffassung. Eine andere Frage ist die nach der Ursprünglichkeit der Lesart ἴδετε, die allerdings manche Zeugen (ABLP) für sich hat. Am meisten möchte man zugunsten derselben den bekannten Grundsatz geltend machen: die schwerere Lesart ist vorzuziehen; denn die schwerere ist sie in der Tat gegenüber von εἶδετε. Jedenfalls aber wäre dann ἴδετε nicht mit τὸ τέλος τοῦ κυρίου zu verbinden: die Geduld Jobs habt ihr gesehen und das vom Herrn herbeigeführte Ende schauet; denn etc.; vielmehr wäre vor ἴδετε stark zu interpungieren: τὴν ὁπομονὴν Ἰὼβ ἠκούσατε καὶ τὸ τέλος κυρίου· ἴδετε ὅτι πολὺσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος: die Geduld Jobs habt ihr gehört und das Ende, welches der Herr gab; sehet = erkennet daraus, daß der Herr mitleidsvoll und barmherzig ist (vgl. Hofmann a. a. O. 133 f). Man wird sich indes doch wohl für εἶδετε und die von uns oben vorgetragene Auslegung entscheiden dürfen, vielleicht weniger wegen der Bezeugung von εἶδετε namentlich durch **8**, als wegen des vortrefflichen Parallelismus der Satzglieder: ἠκούσατε . . . εἶδετε; dieser ist sicher nicht erst geschaffen, sondern vom Schriftsteller von Anfang an beabsichtigt; man hüte sich wohl, denselben zu zerstören. Auch so liegt eine gewisse Schwierigkeit vor, nämlich daß εἶδετε als nächstes Objekt τὸ τέλος hat, sodann einen Satz mit ὅτι, vor welchem εἶδετε nochmals in etwas verändertem Sinn: „und habt daraus erkannt“, zu wiederholen ist. Es entspricht übrigens die Struktur dem griechischen Sprachgenius. Cod. Corb. übersetzt die Schlußworte des Verses: quoniam visceraliter dominus misericors est.

V. 12. „Vor allem aber schwört nicht.“ Wie hängt diese Ermahnung an die christlichen Leser mit dem Vorhergehenden zusammen? Manche denken den Zusammenhang in der Weise vermittelt: der Apostel habe von Leiden und Verfolgungen der Christen gesprochen, hier nun berücksichtige er den Fall, daß die Leiden die Gestalt eines geordneten Prozeßverfahrens annehmen, und spreche den Grundsatz aus, daß in solchen Gerichtsverhandlungen vor Beamten ein Eid nicht geleistet werden soll. Dieser Erklärungsversuch ist glatt abzulehnen. Nirgends im Schreiben findet sich eine Andeutung von einem geordneten Prozeßverfahren, welches zur Zeit der Abfassung desselben gegen die Christen in Anwendung gebracht worden wäre. Andere erblicken in den Worten eine energische Ermahnung gegen die Gewohnheit eines leichtfertigen Schwörens, wie eine solche in der Bergpredigt seitens des Herrn selbst (Mt 5, 33 ff) vorliegt: es müsse in den Gemeinden des Jakobus die üble Sitte der Juden Eingang gefunden haben, mit Schwören schnell bei der Hand zu sein; gegen das viele und leichtsinnige Schwören werde sowohl in kanonischen Büchern (wie Sir 23, 3 ff) wie bei Profanschriftstellern, namentlich bei Philo (z. B. *De decem oraculis*) öfter die Stimme erhoben; das unnütze und falsche Schwören sei damals zu einer wahren Krankheit geworden; dagegen eifere hier auch Jakobus, indem er Eidesformeln nenne, deren man sich zu bedienen pflegte, um bei Übertretung derselben doch vom Meineide frei zu sein (vgl. Philo, *De spec. leg.* 2, 1). Diese Erklärung hat viel für sich; indes erheben sich doch Bedenken: man sieht nicht ein, wie Jakobus plötzlich zu einer derartigen Warnung überspringen sollte. Die beiden andern im Epilog gegebenen Mahnungen zur Geduld und zum Gebet entsprechen völlig den am Anfang des allgemeinen Teils (1, 2—8) vorgetragenen Mahnungen; eine Warnung schlechtweg vor falschem Schwören stünde außer allem Zusammenhang. Die allseitige Prüfung des Kontextes führt zu anderer Auslegung unseres Verses. Die Worte „vor allem aber“ und die nachdrücklich wiederholte Anrede „meine Brüder“ weisen darauf hin, daß der Inhalt des Verses mit dem Vorhergehenden sich ganz eng berührt; sonach mit der Ermahnung zum geduldigen Ausharren in Leiden. Die Beziehung wird sofort erkennbar, wenn man unter *ὀμνῶναι* nicht ein leichtfertiges Schwören versteht, sondern ein in Unmut und Ungeduld begründetes Schwören, ein Schwören und Beteuern, das mit Klagen verbunden ist und in Aufwallungen des Affektes besteht. Statt mit stiller, leidenschaftsloser Gelassenheit eine Unbill zu ertragen, lassen sich manche zu Worten des Unwillens und zu heftigem Aufbrausen, zum Geltendmachen eigenen Rechtes und andern Ausbrüchen

leidenschaftlichen Wesens hinreißen. Solches Schwören oder Beteuern in Bitterkeit, um sein persönliches Recht zu behaupten, mag es beim Himmel oder bei der Erde oder bei einem andern Gegenstand geschehen, ist sündhaftes Gebaren. Die positive Forderung lautet: euer sei (ἦτω statt ἔστω wie 1 Kor 16, 22, gar nicht selten¹⁾ das Ja, Ja, Nein, Nein d. h. lasset euch niemals fortreißen, in leidenschaftlich erregter Weise eure Unschuld, die Gerechtigkeit eurer Sache usw. zu beteuern, begnügt euch vielmehr mit dem einfachen, schlichten Ja und Nein, damit ihr nicht dem Gerichte verfallt d. h. nicht gerichtet werdet (vgl. 5, 9). Das Schwören und Beteuern im bezeichneten Sinne enthält einmal eine verhüllte Eidesbeziehung auf Gott selbst, auch wenn direkt Gott nicht angerufen wird, sondern Himmel oder Erde u. dgl., nach der Erklärung des Herrn Mt 5, 34 ff; sodann ist es eine Versündigung wegen der damit verbundenen Bitterkeit; indem wir einfach mit Ja und Nein sagen, was ist und was nicht ist, kämpfen wir die Empfindlichkeit nieder und entgehen dem Gericht. Man hat schon das Vorführen des Job als eines Vorbildes der ὑπομονή auffallend gefunden angesichts des Verhaltens desselben, wie es im biblischen Buche gezeichnet wird, angesichts von Worten wie 6, 11: was ist denn meine Kraft, daß ich noch harre? und was mein Ende, daß ich Geduld noch übe? angesichts sodann der Klagen des Job und des erschütternden Aufschreies seines von der Übermacht des Leides beladenen Herzens, besonders 3, 1 ff. Hier in V. 12 erhält man Aufschluß, indem Jakobus eine gewisse Einschränkung anbringt und dem Sinne nach sagt: ahmet den Job nach, nur in einem Stücke nicht: schwöret nicht wie er getan, da er durchdrungen von dem ganzen Gefühle seines Jammers in bittere Klage und Verwünschungen ausbrach und ein ergreifendes Zeugnis über die Zustände und Kämpfe der noch unerlösten Menschennatur abgelegt hat neben den glänzendsten Proben seiner Gottergebenheit und Geduld. Bei Christen soll ein derartiges mit Bitterkeit und Klage verbundenes Schwören und Beteuern nicht vorkommen. Daß jedenfalls hier von Jakobus ein leichtfertiges Schwören nicht gemeint und ein pflichtmäßiges, von der Obrigkeit gefordertes Schwören durch seine Worte nicht verboten ist, sei bestimmt ausgesprochen.

V. 13 ff. Hier folgt die zweite (V. 7 die erste) Apostrophe an die Gläubigen, die Aufforderung in Freud und Leid zu beten. In allen Lebenslagen soll der Christ im Gebet den Verkehr mit Gott suchen und so stets die Beziehung zu ihm erhalten. Für oder über die

¹ καταραμένος ἦτω αὐτὸς καὶ τὰ τέκνα αὐτοῦ auf einer kleinasiatischen Inschrift bei Ramsay in der Zeitschr. für vergl. Sprachforschung 1887, 386.

Kranken sollen speziell die Priester beten und an ihnen unter Gebet eine Salbung mit Öl vornehmen.

V. 13. *κακοπαθεῖ τις* wird wie die folgenden *ἐσθουμῇ τις* und *ἀσθενεῖ τις* teils als Frage gefaßt teils als hypothetischer Indikativ; am Sinne ändert das nichts. Wir ziehen indes die Auffassung als Frage vor; der Apostel hat ja eine gewisse Vorliebe für derlei Fragen (vgl. 3, 13). Eine ähnliche Struktur liegt in 1 Kor 7, 18 21 27 vor; dieselbe findet sich indes auch im klassischen Griechisch, z. B. Demosth., Pro cor. 317. Das Verbum (vgl. 5, 10) bedeutet: Leiden, Mühsale, Qualen, Heimsuchungen aller Art ertragen, wobei die Vorstellung des unschuldigen Leidens infolge der Lieblosigkeit des Nächsten miteingeschlossen zu denken ist. Da liegt nun unmittelbar Gefahr vor, daß dem Leidenden der Mut sinke, Zweifel und Niedergeschlagenheit die Oberhand gewinnen. Um der Gefahr zu begegnen, soll der leidende Christ seinen Geist auf Gott hinrichten und besonders seinen Willen an Gott hingeben. Das ist das einzige Mittel, um den Zweifel und das Murren zu überwinden und keine gereizte Stimmung gegen den Nächsten (vgl. 4, 11) aufkommen zu lassen. Die Verdemütigung, welche in solcher Hingabe an Gott liegt, wird von diesem reichlich belohnt werden durch Einflößung eines freudigen Mutes und froher Entschlossenheit. *ἐσθουμῇ* (Apg 27, 22 u. 25) *τις*: statt auch hier wieder die Lage zu bezeichnen = ist einer im Glück? nennt der Apostel die derselben entsprechende Gemütsstimmung = ist einer frohen Mutes? Da liegt die Versuchung nahe, stolz, übermütig, prahlerisch zu werden, den Nächsten zu richten (4, 11 u. 16). Darum fordert Jakobus auf, die gehobene Stimmung auf Grund des Wohlergehens vielmehr durch Singen von Psalmen zum Ausdruck zu bringen, der natürlichen Heiterkeit eine Richtung ins Übernatürliche zu geben, so daß sie im religiösen Liede sich ausprägt, und dem Herrn zu danken für das beschiedene Glück. *ψάλλειν* bedeutet Loblieder singen, eigentlich die Saiten mit dem Plektrum oder der Hand schlagen; *ψαλμός* = das zum Saiteninstrument gesungene Lied, dann allgemein: Loblied, Lobgesang. Durch Singen von Liedern soll der Christ in frohen Tagen das Gefühl der Abhängigkeit von dem mächtigen und majestätischen Gott stärken und der Überhebung und dem Stolz vorbeugen. Vgl. Kol 3, 16. 1 Kor 14, 15. Eph 5, 19 und zu letzterer Stelle Kommentar 165 f.

V. 14. Mit *ἀσθενεῖ τις* = ist jemand krank unter euch? geht Jakobus von dem allgemeinen *κακοπαθεῖ τις* auf einen speziellen Fall von Leidensertragung über und verbindet damit eine ebenso spezielle Mahnung in Form eines Auftrags oder einer Vorschrift. *ἀσθενεῖ*: das Verbum muß hier von physischer Krankheit verstanden werden,

aegrotare opp. ὑγιαίνειν. Einmal ist dies im NT die gewöhnliche Bedeutung von ἀσθενεῖν (vgl. Mt 10, 8; 25, 36. Mk 6, 56. Lk 4, 40. Jo 4, 46; 11, 2 3 4; anders 2 Kor 13, 3. Röm 8, 3: im geistigen Sinne); sodann spricht hier für diese Bedeutung noch der Zusammenhang; vgl. besonders σώσει τὸν κáμνοντα. Gedacht ist an eine ernstliche Krankheit; eine Andeutung darf man erblicken in den Worten: σώσει τὸν κáμνοντα; indes liegt eine solche auch schon darin, daß nach der von Jakobus gemachten Voraussetzung ein Verlassen des Hauses oder Bettes ausgeschlossen wird (προσκαλεσάσθω). Daß in solcher Situation mit der leiblichen Krankheit geistige Not, Bedrängnis, Beklemmung des Herzens verbunden ist, legt sich von selbst und im Hinblick auf den an zweiter Stelle gebrauchten Ausdruck (τὸν κáμνοντα) nahe. Da indes eine Krankheit im eigentlichen d. h. physischen Sinne vor allem und zunächst gemeint ist, so sind von der durch Jakobus empfohlenen bzw. vorgeschriebenen Ölung die Hinzurichtenden oder in den Krieg Ziehenden ausgeschlossen, weil sie nicht durch Krankheit ans Bett gefesselt sind; ebenso alle nicht zur kirchlichen Gemeinschaft Gehörenden, wie aus ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν hervorgeht; aber auch die unmündigen Mitglieder der Gemeinde oder Kirche, wie aus προσκαλεσάσθω erhellt; denn solches Zusichrufenlassen bzw. Begehren und Verlangen der vom Apostel gemeinten Ölung setzt den Zustand der Mündigkeit voraus; Altersschwache dagegen sind nicht ausgeschlossen, da man hier den Grundsatz anwenden kann: senectus ipsa est morbus. τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας = die Presbyter der Kirche bzw. der Gemeinde, welcher der Kranke angehört. Ἐκκλησία, eigentlich einberufene Versammlung, dient schon in der apostolischen Zeit sowohl zur Bezeichnung einer einzelnen Christengemeinde als auch der Gesamtheit aller Christusgläubigen an allen Orten; das Wort wurde dann frühzeitig ins Lateinische herübergenommen; vgl. Deißmann, Licht vom Osten 76 f. Wenn nun einer schwer erkrankt, soll er die ordentlichen Presbyter der Gemeinde, in welcher er wohnt, rufen lassen. Unter οἱ πρεσβύτεροι die im reiferen, vorgerückten Alter Stehenden oder die am längsten in der bezüglichen Gemeinde dem christlichen Bekenntnis Angehörigen schlechtweg zu verstehen ist rein unmöglich; der Apostel kann damit nur die ordnungsmäßig bestellten und geweihten Vorsteher der christlichen Kirchen meinen. Auf den amtlichen Charakter derselben weist schon der Zusatz τῆς ἐκκλησίας hin, sodann der Zusammenhang: ist ein Glied einer christlichen Gemeinde krank, dann rufe er die Presbyter, welche Salbung mit Gebet an ihm vornehmen sollen. Diese Presbyter erscheinen danach als Mitglieder eines Standes und als Amtsträger. Darauf führt weiterhin eine Vergleichung unserer

Stelle mit ähnlichen, namentlich Apg 14, 23 u. 20, 17. 1 Tim 5, 17. Tit 1, 5. 1 Petr 5, 1 ff, wo überall mit οἱ πρεσβύτεροι mittels Handauflegung durch Apostel oder Männer wie Timotheus und Titus bestellte und ordinierte, mit der Sorge für das geistige Wohl der Christen beauftragte Persönlichkeiten eingeführt werden. Der Umstand, daß zu solchen insgesamt nur ältere und länger zum christlichen Bekenntnis gehörige Männer gewählt wurden, hat gewiß die Bezeichnung dieser Amtsträger durch den Begriff οἱ πρεσβύτεροι mitveranlaßt. τοὺς πρεσβυτέρους wird von manchen als Plural der Kategorie erklärt = der Kranke lasse einen der Presbyter rufen. Vielleicht dürfte aber Jakobus doch zunächst das gesamte Kollegium der Presbyter im Auge gehabt haben, wie ja tatsächlich in der griechischen Kirche die Weihung des Öles und die Salbung des Kranken durch sieben oder drei Priester geschieht. Freilich wird die Forderung, die Salbung solle eine Mehrzahl von Presbytern vornehmen, nicht im Sinne einer *condicio sine qua non* zu verstehen sein, weil dies die Spendung des Gnadenmittels erschweren, unter Umständen unmöglich machen würde. Da der Apostel ganz allgemein sagt, der ernstlich Kranke lasse die Priester der Kirche zu sich kommen, so ist die Auslegung seiner Worte, als meine er damit die charismatische Krankenheilung (vgl. 1 Kor 12, 9), unmöglich, da ein solches Charisma nicht jeder Presbyter oder jedes Presbyterkollegium besaß. Die Tätigkeit der Presbyter am Krankenbett soll nach Jakobus bestehen einmal im Beten (προσευξάσθωσαν), und zwar sollen sie über den Kranken beten, was man entweder mehr örtlich verstehen kann = sich über ihn neigend, oder auch vom Zweck des Gebetes, welcher auf den Kranken hinzielt. Erstere Erklärung dürfte den Vorzug verdienen. Dieses Gebet der Priester muß aber verbunden sein mit der Salbung durch Öl, so daß beide, Gebet und Salbung, zu einer Handlung sich vereinigen: sie sollen über ihn beten, indem sie ihn mit Öl salben. Man beachte hierbei das Partizip. Aor.: das Salben hat vor dem Gebet zu beginnen und wird dann unter Gebet fortgesetzt. ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου = im Namen des Herrn = im Auftrag, in der Vollmacht des Herrn oder unter Anrufung des Namens des Herrn. Wozu gehört diese Bestimmung? Gewiß zu ἀλείφοντες, indes sicher zugleich zu dem Hauptverbum προσευξάσθωσαν; es liegt nur eine Handlung vor: das mit Salbung verbundene Gebet sollen die Priester verrichten als Beauftragte des Herrn. Wer ist unter ὁ κύριος gemeint? Nach Erdmann (a. a. O. 357) Gott, wobei aber der Gelehrte ausspricht, daß ὁ κύριος von Christus verstanden werden müßte, wenn es mit dem Ausdruck „beten“ verbunden werden könnte. Da das zutrifft, so ist an Christus zu denken. Von einer gewöhnlichen Krankenheilung redet

Jakobus hier nicht, weil er die Salbung in jeder ernsten Krankheit angewendet wissen will; das Öl ist aber von niemand jemals als Heilmittel für jede Krankheit angesehen worden. Daher kann die Salbung (*materia proxima*) in seinem Sinne nur das äußere, sichtbare Zeichen einer unsichtbaren Gnadenwirkung sein.

In V. 15 gibt der Apostel die Wirkung der unter Gebet vollzogenen Salbung an. Um aber die große Bedeutung des Gebetes hierbei ins Licht zu stellen, sagt er: ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει d. h. das aus Glauben entspringende und in glaubensvollem Vertrauen auf Gottes Hilfe unter Anrufung des Namens Jesu und auf seinen Befehl hin verrichtete Gebet der Presbyter wird den Kranken retten. Da die Presbyter als Amtspersonen und Würdenträger der Kirche handeln, kann man auch sagen: das Gebet der Kirche wird Rettung bringen. Die Wirkung geht also auf das Gebet hin von dem erhöhten Christus aus. σώσει = wird gesund machen. Diese Bedeutung muß für σώσειν statuiert werden im Hinblick auf das Objekt τὸν κάμνοντα, welch letzteres dem ἀσθενεῖ in V. 14 gleichbedeutend ist. Da indes das Gebet die Ölung begleitet, so wird das Eintreten der Gesundheit als Wirkung der mit Gebet verbundenen Ölung bezeichnet werden müssen. Zur Erläuterung fügt Jakobus hinzu: und der Herr wird ihn aufrichten sc. von dem Kranklager (vgl. zu ἐγερεῖ Mk 1, 31); Vulgata: alleviabit = er wird leichter machen; Apg 22, 28: alleviabant navem = ἐκούφιζον τὸ πλοῖον. Indes findet sich in guten Handschriften das richtige ad = allevabit = wird ihm Erleichterung verschaffen. Es wird noch hinzugefügt: und wenn er Sünden getan hat, wird ihm sc. das Gesündigthaben = Schuld und Strafe der begangenen Sünden nachgelassen werden. Beachte hierbei:

a) καὶ, was nicht bedeutet, wie viele wollen: selbst wenn, sondern „und wenn“. καί ist einfache Kopula, wie Mk 16, 18: καὶ θανάσιμόν τι πῖωσιν = et si mortiferum quid biberint; vgl. Lk 13, 9.

b) ἁμαρτίας ἢ πεποιηκώς = wenn er daliegt als einer, der mit Sünden behaftet ist.

c) ἀφεθήσεται unpersönlich: es wird ihm vergeben werden; vgl. Mt 12, 32, Lk 14, 14.

In V. 16 folgt eine Aufforderung zum Bekenntnis der Sünden und zum gegenseitigen Fürbittgebet. Hier kommt vor allem der Anschluß der Ermahnung oder Aufforderung in der eigentümlichen Form in Betracht: ἐξομολογεῖσθε ὁῦν: bekennet also einander die Sünden. Das läßt darauf schließen, daß der Apostel auch bei dem durch die Presbyter mit der Ölung auszurüstenden Kranken ein Bekenntnis der Sünden annimmt bzw. fordert. Es liegt hier die Ausdrucksweise vor, welche offenbar schon in den ersten Zeiten des Christentums für

das offene Bekennen der Sünden gebräuchlich war, ὁμολογεῖν bzw. ἐξομολογεῖσθαι (vgl. Mt 3, 6. Mk 1, 5. Apg 19, 18. 1 Jo 1, 9 und dazu meinen Kommentar zu dem Brief 24 ff; anders Röm 14, 11 u. 15, 9 = preisen und Phil 2, 11 = anerkennen). Die Notwendigkeit des Sündenbekenntnisses hat der Heiland selbst am Abend vor seinem Leiden im Kreise der Apostel ausgesprochen (Jo 13, 12 ff und meinen Kommentar Joh. 399), und am Abend der Auferstehung hat er am gleichen Ort (im Cönakulum), da er den Aposteln die Gewalt, Sünden zu vergeben, übertrug, das Bußsakrament eingesetzt (Jo 20, 22 f). Aufrichtige Buße, Reue, innere Zerknirschung über die begangenen Sünden ist condicio sine qua non, um Vergebung zu erhalten. Aber unerläßlich ist auch das Bekenntnis, das mit wahrer Reue sich sozusagen von selbst verbindet und die Genugtuung vorbereitet. Jakobus geht nun bei seiner ganzen Anordnung V. 14—16 davon aus, daß der Kranke, der die Presbyter der Kirche bzw. seiner Gemeinde ans Krankenlager rufen läßt, ein Sündenbekenntnis ablegt und daß er dann durch die Presbyter Nachlassung der Sünden erhält, indem diese die Lossprechung erteilen. Er weiß die Presbyter im Besitz der Gewalt, Sünden nachzulassen. Es liegt somit ein locus classicus zum Erweis des Bußsakramentes vor, wie nicht minder ein solcher für die Krankenheilung im Namen Jesu. Was das Sündenbekenntnis anlangt, so scheint der Heiland sich an eine jüdische Anschauung oder Übung angeschlossen zu haben, wenigstens berichtet uns Schabbath 32^a: die Rabbinen haben gelehrt: wer krank und dem Tode nahe ist, zu dem sage man: lege ein Sündenbekenntnis ab. Übrigens war auch eine Salbung der Kranken bei den Juden üblich (vgl. Berachoth 6^b). Jesus hat sich wohl an die jüdische Praxis (Anwendung von Öl in den verschiedenartigsten Fällen, bei Kopfweh, Halskrankheiten, Verwundungen) angeschlossen und zunächst bei der probeweisen Aussendung der zwölf Apostel diesen die Salbung der Kranken mit Öl anbefohlen, wie aus Mk 6, 13 sich ergibt. Zwar ist an letzterer Stelle nicht von einem Befehl des Herrn die Rede, vielmehr die Tatsache berichtet, daß die Apostel auf ihrer Wanderung Kranke mit Öl salbten und so heilten. Aber es kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß sie solche Salbung und Heilung von Kranken nach der direkten Anordnung des Herrn vollzogen; man vergleiche die Instruktion an die 70 Jünger (Lk 10, 9). Damit war die Grundlage der christlichen Ölung gegeben. Jakobus bringt durch die Worte am Schluß von V. 14 ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου deutlich zum Ausdruck, daß er nicht seinerseits eine Verordnung gibt, sondern die unter Gebet an den Kranken durch die Presbyter zu vollziehende Ölung auf eine

vom Herrn gegebene Ordnung zurückführt. Die Worte ἐξομολογείσθε ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας können an sich sehr wohl dahin verstanden werden, die Gläubigen sollen einander ihre Sünden bekennen oder beichten; einander = einer dem andern. Danach würde er das Sündenbekenntnis nicht speziell vor Presbytern oder Priestern, sondern überhaupt eine vor Mitchristen abgelegte Beicht für nützlich und gut erklären. Allein man beachte wohl den Zusammenhang: er spricht von Presbytern der Kirche, von ordinierten Priestern; er spricht sodann von Nachlassung der Sünden; wenn er nun und zwar unter Anwendung einer Folgerungspartikel von einem Bekenntnis der Sünden redet, so ist doch gewiß das nächstliegende, daß er hierbei ein Bekenntnis der Sünden vor den verordneten Priestern im Auge hat; ἀλλήλοις schließt eine Beziehung auf die vorher genannten Presbyter der Kirche nicht aus; außerdem kann ja doch auch der Fall eintreten, daß aus der Zahl der Presbyter selbst einer krank wird; ein solcher soll dann gleichfalls auf dem Krankenlager vor einem andern Presbyter ein Bekenntnis der Sünden ablegen, hat ja der Heiland am Abend vor seinem Scheiden die Apostel aufgefordert, daß einer dem andern seine Sünden bekenne. Jakobus fordert dann noch zum Fürbittgebet auf (εὐχέσθε ὑπὲρ ἀλλήλων): betet füreinander d. h. die einen für die andern, die Presbyter für die Kranken, die ihre Sünden bekannt haben, und zwar soll das Gebet dem Zwecke dienen, daß die (kranken) Christen geheilt werden. Viele verstehen diesen Ausdruck nicht von leiblicher Heilung, sondern von einer solchen der Seele; es sei gemeint eine Heilung von Gewissenswunden durch Tilgung der Schuld und eine Heilung der Ohnmacht zum Guten durch Stärkung und Kräftigung des inwendigen Menschen (Erdmann a. a. O. 366 f). Es handelt sich indes vielmehr um leibliche Heilung; denn zu solcher Auffassung nötigt geradezu der Zusammenhang (V. 14 u. 15). Es ist allerdings die Vorstellung fernzuhalten, als ob Jakobus hier nur von Gläubigen rede, welche dem Tode ganz nahe waren. Gewiß denkt er an schwer Kranke, aber nicht bloß an solche, sondern überhaupt an Kranke, auch an solche, welche nicht unmittelbar auf den Tod gefaßt sein müssen. — Asyndetisch fügt er noch hinzu: viel vermag (große Kraft hat) das flehentliche, im Bewußtsein der menschlichen Armseligkeit verrichtete Gebet: δέησις nicht = Bedürfnis, sondern Gebet; das Wort kommt im NT nie vor von einer Bitte an Menschen, sondern nur vom Gebet zu Gott: imploratio. ἐνεργουμένη, Vulg. assidua = anhaltend, ohne Unterlaß; indes ist assidua richtigere Übersetzung des griechischen ἐκτενής (Lk 22, 44. Apg 12, 5). ἐνεργουμένη wohl nicht = das Gebet des Gerechten, indem es wirkt oder in seiner Wirksam-

keit, sondern in adjektivischem Sinne = ἐνεργής οὐσα = strenua, intenta = kräftiges, ernstliches Gebet. Cod. Corb. übersetzt nicht genau: frequens. δίκαιος = einer, der die rechte Stellung zu Gott hat, der in rechtem Glauben die Worte des νόμος ἐλευθερίας vollbringt (1, 25). Zum Gedanken vgl. 1 Jo 5, 14—16. Spr 15, 29. Sir 32, 7; außerdem Tertullian, De orat. c. 28.

Es handelt sich für uns bei der Erklärung der hochwichtigen Verse 14—16 lediglich um die Herausstellung des Sinnes der Worte nach der Gestalt des Textes. Eine Eintragung irgend welcher Art dürfen wir nicht verschulden. Nach dem Text aber ist ganz deutlich von zwei heiligen Handlungen oder Sakramenten die Rede, von der unter Gebet erfolgenden Ölsalbung der Kranken durch die Presbyter der Kirche im Namen Jesu, sowie von dem Bekenntnis der Sünden und deren Nachlassung oder von dem Sakrament der Buße. Erstere wird insgemein sehr nachdrucksvoll im Anschluß an die Worte des Apostels behandelt, das Bekenntnis der Sünden und die Lossprechung nicht in gleicher Weise. Nun ist ja richtig, daß man nach dem unmittelbaren Wortlaut die Nachlassung der Sünden (V. 15^b) an sich als Wirkung der Ölung ansehen kann; sobald man aber die ersten Worte von V. 16 (ἐξομολογεῖσθε οὖν) berücksichtigt, so erkennt man, daß der Apostel schon vorher (V. 15) ein Sündenbekenntnis des krank Daniederliegenden und eine Lossprechung desselben durch die Presbyter, sonach das Sakrament der Buße im Auge hat. Danach wird man anzunehmen haben, daß er durch ἀφεθήσεται αὐτῷ die Wirkung des Bußsakramentes angeben will. Als Wirkung der Krankensalbung aber bezeichnet er körperliche Heilung (V. 16 ὥπως ἰαθήτε). In dieser Beziehung hat mit aller wünschenswerten Bestimmtheit Beda sich ausgesprochen. Zuerst bemerkt er zu der Salbung der Kranken mit Öl: hoc et apostolos fecisse in evangelio legimus, et nunc ecclesiae consuetudo tenet, ut infirmi oleo consecrato unguantur a presbyteris et oratione comitante sanentur. Dann schreibt er die Vergebung der Sünden dem Sündenbekenntnis zu; seine Worte lauten: multi propter peccata in anima facta, infirmitate aut etiam morte plectuntur corporis. . . . Si ergo infirmi in peccatis sint et haec presbyteris ecclesiae confessi fuerint ac perfecto corde ea relinquere atque emendare satagerint, dimittentur eis. Neque enim sine confessione emendationis peccata queunt dimitti. Unde recte subiungitur: confitemini ergo alterutrum peccata vestra. Man wird gegen diese Erläuterung der Worte des Jakobus kaum mit Gründen aufkommen. Eigentümlicherweise macht Beda hernach die Beifügung: in hac sententia illa debet esse discretio, ut quotidiana leviaeque peccata alterutrum coaequalibus confiteamur eorumque quotidiana credamus oratione salvari. Porro gravioris leprae immunditiam iuxta legem sacerdotii pandamus atque ad eius arbitrium qualiter et quanto tempore iusserit purificare curemus (p. 40). Es bezeichnet indes Jakobus wohl mit ἀλλήλοις in V. 16 zunächst die Presbyter und die Kranken in ihrem Wechselverhältnis: die Kranken sollen andern Menschen = Presbytern ihre Sünden bekennen, und diese sollen für die Gläubigen beten, daß sie Heilung der Krankheit erlangen. Die Worte „damit ihr geheilt werdet“ dürfen nicht im geistigen Sinn genommen werden; nach dem ganzen Zusammenhang kann Jakobus nur die leibliche Heilung meinen. Chrysostomus möge nicht unerwähnt bleiben. Die Fragmente seines Kommentars enthalten darüber nichts, wohl aber hat er in seiner Schrift De sacerdotio auf die Jakobusstelle Bezug genommen. Es wird sich empfehlen, seine Worte hierher zu setzen; sie lauten: οἱ μὲν γὰρ (sc. γονεῖς) εἰς ταύτην, οἱ δὲ (ἱερεῖς) εἰς ἑκείνην γεννώσι· κάκεινοι μὲν οὐδὲ τὸν σωματικὸν αὐτοῖς

δύναιεν¹ ἂν ἀμύνασθαι θάνατον οὔτε νόσον ἐπενεχθεῖσαν ἀποκρούσασθαι· οὗτοι δὲ καὶ κάμνουσαν καὶ ἀπόλλυσθαι μέλλουσαν τὴν ψυχὴν πολλάκις ἔσωσαν, τοῖς μὲν προαιτέρων τὴν κόλασιν ἐργασάμενοι, τοὺς δὲ οὐδὲ παρὰ τὴν ἀρχὴν ἀφέντες ἐμπέσειν, οὐ τῷ διδάσκειν μόνον καὶ νοουθετεῖν, ἀλλὰ καὶ τῷ δι' εὐχῶν βοηθεῖν. οὐ γὰρ ὅταν ἡμᾶς ἀναγεννώσκει μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ μετὰ ταῦτα συγχωρεῖν ἔχουσιν ἐξουσίαν ἁμαρτήματα. ἀσθενεῖ γὰρ κτλ. (= Jak 5, 14 u. 15). . . ἀφεθήσονται (sic!) αὐτῷ. ἔπειτα οἱ μὲν φυσικοὶ γονεῖς, εἴ τιαι τῶν ὑπερεχόντων καὶ μεγάλα δυνάμενων προσκρούσαιεν οἱ παῖδες, οὐδὲν αὐτοὺς ἔχουσιν ὠφελεῖν, οἱ δὲ ἱερεῖς οὐκ ἄρχοντας οὐδὲ βασιλεῖς, ἀλλ' αὐτὸν αὐτοῖς πολλάκις ὀργισθέντα κατήλλαξαν τὸν θεόν (3, 6 p. 89 f ed. Seltmann). Chrysostomus vergleicht hier die Wohltaten und Güter, welche wir den leiblichen Eltern verdanken, mit dem, was uns die Priester an Gnaden mitteilen: Gott hat den Priestern nicht nur im Strafen, sondern auch im Wohltun eine größere Gewalt verliehen als den leiblichen Eltern . . . Die Priester erziehen den Menschen für das Jenseits und nicht bloß, wenn sie uns wiedergebären (die Taufe spenden), sondern auch nachher haben sie die Gewalt, die Sünden nachzulassen. Denn ist einer krank usw. Der Kirchenlehrer spricht hier ganz ausdrücklich von der Gewalt der Priester, Sünden nachzulassen; Sündennachlassung vermitteln dieselben durch Spendung der Taufe und wiederum Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden: τὰ μετὰ ταῦτα συγχωρεῖν ἔχουσιν ἐξουσίαν ἁμαρτήματα. Es ist nun gewiß voreilig, wenn man die Worte, wie neuerdings geschehen ist¹, also interpretiert: Si quaeratur, cur Chrysostomus, ut probet potestatem sacerdotum remittendi peccata, maluerit provocare ad Baptismum et extremam unctionem, quam ad poenitentiam, ratio ex oppositione ad parentes clara est. Hi (parentes) per generationem dant liberis vitam naturalem, sacerdotes eis per regenerationem dant vitam supernaturalem; morte appropinquante parentes vitam corporalem liberorum servare non possunt, sacerdotes vero moribundos ab aeterna morte servant per extremam unctionem. Chrysostomus sagt durchaus nicht, daß die Priester die Gewalt, Sünden nachzulassen, ausüben dadurch, daß sie den Kranken salben, sondern er sagt: wenn die Priester nach der Anordnung des Jakobus die Ölung unter Gebet spenden, dann machen sie Gebrauch von der ihnen zustehenden Gewalt, Sünden nachzulassen. Er spricht sonach von einer Nachlassung der Sünden, welche dadurch vermittelt wird, daß die Priester von ihrem Recht, Sünden nachzulassen, Gebrauch machen. Gewiß setzt auch Chrysostomus voraus, daß der Kranke dem gerufenen Priester ein Bekenntnis seiner Sünden ablegt. Des Sündenbekenntnisses gedenkt er nicht im besondern, wie das Origenes in seiner Ausführung (hom. 2 in Levit.) tut. Fraglich könnte erscheinen, ob Chrysostomus die letzte Ölung d. h. die Ölung im Falle erster Krankheit oder die Buß- bzw. die Rekonziliationsölung im Auge hat, wie schon vermutet worden ist (vgl. Theolog. Revue 1907 Nr 18, S. 552 f); für wahrscheinlicher darf man wohl immerhin erstere Auffassung halten; dann ist es aber auch unzweifelhaft, daß der Bischof die in V. 16 enthaltene Aufforderung des Jakobus nur auf das in V. 14 und 15 erwähnte Verhältnis der Presbyter und der Kranken zueinander bezog: Kranke (Laien und Presbyter) sollen Presbytern ihre Sünden bekennen, und letztere sollen für die Kranken beten. Man beachte namentlich die Worte des Kirchenlehrers: καὶ τῷ δι' εὐχῶν βοηθεῖν. Es ist mir nicht entgangen, daß gegen diese Anschauung des Chrysostomus und anderer, welche ihm folgen, Protest erhoben wird durch den Hinweis auf die Allgemeinheit, mit welcher in V. 16 im Unterschied von 14 und 15 ermahnt werde: das sei eine Mahnung für jedermann; dieselbe gelte allen ohne Unterschied des Standes

¹ Kern, De sacramento extremæ unctionis (1907) 34.

und der Lage, den Gesunden ebenso wie den Kranken; es handle sich um ein gegenseitiges Sündenbekenntnis der Gläubigen. An letzterem würde ja gewiß niemand Anstoß nehmen; man könnte darin mit Schegg (a. a. O 265) eine rührende Übung der ersten Glaubensbegeisterung sehen, einen Akt der Abbitte vor Gott und der Selbstverdemütigung, welche eine Erhöhung der Kraft des Gebetes bewirkte. Was indes gegen diese Auffassung hauptsächlich einnimmt, ist die insgesamt damit verbundene Auslegung der Worte *ἥτοις ἰαθήτε* im Sinn einer Heilung von Sünden und Seelenkrankheiten. Diese Bedeutung ist hier im Unterschied von den als Parallele angezogenen Stellen Hebr 12, 13 und 1 Petr 2, 24 durch den Kontext, d. h. durch V. 14 und 15 nicht indiziert, die andere: Heilung von Krankheiten, nahegelegt. Man kann die Wendung in V. 16, wenn sie den bezeichneten Sinn hat, in etwas unkorrekt finden, verständlich ist sie doch.

In V. 17 veranschaulicht Jakobus die Kraft des Gebetes an dem Beispiel des Elias. Eigentümlich erscheint die Bezeichnung desselben als *ἄνθρωπος ὁμοιοπαθής ἡμῖν*. Durch sie will der Apostel dem Einwand begegnen, daß das Elias-Beispiel für gewöhnliche Menschen nicht passe wegen der ausgezeichneten, einzigen Größe dieses Gottesmannes und Wundertäters, indem er darlegt: er war auch Leib und Seele, ein gewöhnlicher Mensch (*ἄνθρωπος*) und darum vermöge der Schwäche und Mangelhaftigkeit der menschlichen Natur den Leiden, Zufällen und wechselnden Empfindungen ausgesetzt wie wir alle, die wir durch dieses Tal der Tränen wandern (*ὁμοιοπαθής*). Elias nun betete zu Gott (*προσευχῇ προσήρξατο*; vgl. Lk 22, 15. Jo 3, 29; Apg 4, 17; 5, 28); es war ein kräftiges Gebet, welches solche Wirkung hatte. Jakobus hat den Abschnitt 3 Kg 17, 1 ff; 18, 1 u. 41 im Auge. Nun ist dort allerdings nicht ausdrücklich gesagt, daß das Ausbleiben des Regens auf das Gebet des Elias hin eingetreten sei. Es ist nur von einer Verkündigung dieses Ereignisses durch den Propheten die Rede. Allein angedeutet ist solches Gebet immerhin in den Worten des Elias an Achab (3 Kg 17, 1): so wahr der Herr lebt, vor dessen Angesicht ich stehe (= dessen Diener ich bin; vgl. Jr 15, 1), es soll in diesem Jahr weder Tau noch Regen fallen. Darum finden wir es ganz berechtigt, wenn in der jüdischen Tradition, an welche sich hier Jakobus hält, die Anschauung von dem Ausbleiben des Regens auf das Gebet des Elias hin gang und gäbe war, mußte ja doch der Prophet, der so zuversichtlich das Ereignis ankündigt, seiner Sache gewiß sein, was eine Verständigung mit Gott bzw. eine Unterhaltung des Propheten mit Gott im Gebet und in Betrachtung voraussetzt. *τοῦ μὴ βρέξαι*: das Verbum ist hier unpersönlich gebraucht, nicht persönlich, wie allerdings Mt 5, 48 (Subjekt *ὁ θεός*). Der Genetiv der Absicht oder des Zweckes nach *προσήρξατο* erklärt sich daraus, daß der Inhalt des Gebetes mit dem Zweck desselben zusammenfällt. Die Konstruktion ist eine klassische; vgl. Thukyd. 1, 4: *τὸ ληστικὸν καθήρει*

ἐκ τῆς θαλάσσης τοῦ τὰς προσόδους μᾶλλον ἵνα αὐτῷ = er beseitigte das Seeräuberwesen, damit die Abgaben sc. von den unterworfenen Inseln ihm besser einkämen; ebenda 8, 40; ebenso findet sie sich im hellenistischen Griechisch, z. B. Apg 3, 12. Καὶ οὐκ ἔβρεξεν: und es regnete nicht, deutet in unnachahmlicher Kürze den Erfolg des Gebetes an und bezeichnet dasselbe als ein viel vermögendes. Wenn Jakobus eine an Gn 1, 3: „Gott sprach: es werde Licht, und es ward Licht“ anklingende Wendung gewählt hat, so konnte er dies mit gutem Recht tun, weil Elias in der vorausgesetzten Situation völlig im Namen und Auftrag des allmächtigen Gottes geredet und gehandelt hat. ἐπὶ τῆς γῆς = auf Erden, schrieb Jakobus, um damit den Gegensatz zu dem an den allmächtigen Gott im Himmel gerichteten Gebet auszudrücken: dort ward sein Gebet erhört, auf Erden aber trat die Wirkung ein. Die Zeitbestimmung „drei Jahre und sechs Monate“, gegenüber der in 3 Kg 18, 1 stimmt ganz überein mit Lk 4, 25. Einer traditionellen Berechnung zufolge, an welche sowohl Jakobus als Lukas sich hält, ist die Zeitbestimmung „im dritten Jahr“ (3 Kg 18, 1), nicht vom Beginn der Dürre an, sondern von der Reise des Elias nach Sarepta bei Sidon; 3 Kg 18, 8 ff) zu verstehen. Dort erhält er den Befehl, zu Achab zu gehen und ihm die Wiederkehr des Regens anzukündigen, nachdem er vorher schon ein Jahr lang am Bache Karith sich verborgen gehalten (3 Kg 17, 3 ff). Das Ausbleiben des Regens dauerte im ganzen drei Jahre und sechs Monate. Sonach kein Widerspruch zwischen dem AT und Jakobus—Lukas.

V. 18. Der Erfolg des zweiten Gebetes (3 Kg 18, 42 ff): Elias stieg auf den Gipfel des Karmel und bückte sich zur Erde und tat sein Angesicht zwischen seine Kniee (= er versenkte ganz seine Seele in Gott, zeigte vollkommene Ergebung und Demut), und sein Gebet fand Erhörung. ὁ οὐρανὸς ὡς τὸν ἔδωκεν (Apg 14, 17): der Himmel erscheint als handelnde, freitätige Person. ἡ γῆ ἐβλάστησεν, das Verbum hier transitiv (intransitiv Mt 13, 26. Mk 4, 27. Hebr 9, 4) = die Erde sproßte hervor die ihr eigentümliche Frucht, τὸν καρπὸν αὐτῆς, oder die Frucht, welche sie nach der Ordnung der Natur hervorbringt; wie der Himmel dem Gebet des Elias gehorchte, so die Erde, welche auf dasselbe hin wieder leistete, was ihr oblag. Die Geschichte des Elias lehrt sonach die gewaltige Kraft des gläubigen Gebetes mit handgreiflicher Deutlichkeit. Ein starker Beter war auch Jakobus selbst; daher sein Verständnis für die Gebetskämpfe und Gebetsmacht jenes großen Propheten.

V. 19 und 20: Schluß der Epistel. Nachdem der Apostel durch das Beispiel des Elias die Kraft des Gebetes, speziell des Fürbitt-

gebetes aufgezeigt, spricht er zum Schluß die Ermahnung aus, den Irrenden auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen und so seine Seele zu retten. Er leitet dieselbe durch die feierliche Anrede „meine Brüder“ ein. Er sagt: wer einen unglücklichen, theoretischen und praktischen Verirrungen anheimgefallenen Bruder (ἐάν τις ἐν ὁμῖν πλανηθῇ; Aor. Pass. in medialer Bedeutung = abirren) von Irrtum und Sünde weg zur Wahrheit und Tugend leitet, sc. durch sein Gebet, verbunden mit Belehrung, Ermahnung, Zuspruch und Beispiel, der muß als ein Werkzeug der Gnadenvermittlung angesehen werden; ἐπιστρέψῃ sc. ἐπὶ τῇ ἀλήθειαν. Er rettet eine unsterbliche, an Wert alle Schätze und Güter der Welt weit überragende Seele, eben die Seele des Verirrten, vom ewigen Tod und bedeckt eine Menge von Sünden, nämlich die vielen Sünden, welche der arme Mitbruder auf seinem Irrwege angehäuft hat. Daß nämlich die Sünden des Verirrten bzw. Bekehrten, nicht des Bekehrenden von Jakobus gemeint sind, ergibt sich aus dem Kontext: καλύψει πλῆθος ist nähere Erklärung von σώσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ. Unter „bedecken“ aber ist gemeint Tilgung, gänzliche Auslöschung. Das ist ein großartiger, einziger Erfolg des Gebetes, dieses allen, auch den armen Christen möglichen Werkes der Barmherzigkeit, wenn man durch dasselbe die Gnade Gottes in Bewegung und Wirksamkeit versetzt, daß sie dem verirrten Mitbruder sich zuwendet und denselben aus seinem tiefen Falle aufrichtet und wieder emporführt zur Höhe und Herrlichkeit der Kinder Gottes.

Unter ἡ ἀλήθεια in V. 19 ist nach dem Kontext (ἐκ πλάνης ὁδοῦ in V. 20) hauptsächlich die Wahrheit im praktischen Sinne gemeint: Jakobus ermuntert zu eifrigem Gebet zu Gott, damit Brüder oder Mitchristen, welche durch die Reize und Fallstricke der Welt von Gott und dem rechten Verhältnis zu ihm abgezogen worden und in sittliche Verirrungen hineingeraten sind, durch Buße und Sinnesänderung zur Tugend, zur Gestaltung des Wandels nach den Grundsätzen des Christentums zurückgebracht werden. Man vergegenwärtige sich noch einmal jene Hauptforderung der Epistel (1, 27 c; 2, 1 ff; 4, 1 ff. 13 ff): was der Apostel beklagt und augenscheinlich noch in weit höherem Grade bezüglich der Zukunft befürchtet, war eine Ablenkung des innerlichen Menschen ins Zeitliche, eine zu intensive Beschäftigung mit den Angelegenheiten der Welt, eine Hingabe an ihre Güter und Freuden unter Zurückdrängung der Sorge um die Interessen der übernatürlichen Welt, unter Zurückdrängung des Heilsstrebens; für einzelne war das verkehrte Streben wirklich verhängnisvoll geworden; sehr viele standen wenigstens in Gefahr: es war dem wachsamem Seelenhirten nicht entgangen, daß da und dort im Kreise seiner Gläubigen ein gewisser Abfall, meist nicht vom Glauben und dem religiösen Leben an sich, sondern von dem religiös-sittlichen Ideal und eine gewisse Annäherung an die Welt und ihre Bestrebungen erfolgt war; er hält es für seine Pflicht, die begonnene Entwicklung rechtzeitig aufzuhalten und von hoher Warte aus seinen geistlichen Kindern ein energisches „Zurück“ zuzurufen: liebäugelt und buhlet nicht mit der Welt; denn man kann nicht zwei Herren dienen; suchet das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit (Mt 6, 33). Im

Hinblick auf die Anforderungen des natürlichen Lebens ist freilich die Beschäftigung mit der Welt auch für Christen notwendig, und Jakobus verbietet ihnen nicht den Betrieb des Handels (4, 13 ff) und der Schifffahrt (vgl. 3, 4), nicht die Pflege der Landwirtschaft (vgl. 5, 4, 7); aber er will eine Abkehr der Gläubigen von dem durch den Glauben ihnen gesteckten Ziel, eine Zurückdrängung des übernatürlichen Lebens durch das natürliche verhüten: der Christ darf bei seinen weltlichen Handtierungen nicht Sklave der Welt und ihrer Tendenzen werden, er muß vielmehr unter Abweisung der bezüglichlichen Einflüsse die Herrschaft seines auf das Ewige zielenden Ich ausüben. Schon bei der ersten Hinwendung an die Leser suggeriert er ihnen (1, 1) die Vorstellung, daß sie kein Vaterland auf Erden haben; er richtet immer von neuem ihren Blick hin auf das Gericht, die Verantwortung, den Himmel, den ewigen herrlichen Lohn daselbst (1, 12; 2, 5 12 13; 3, 1; 4, 11). Seine Ermahnungen und Belehrungen sind, möchte man fast glauben, weniger für das zweite Dezennium der christlichen Ära als für die unmittelbare Gegenwart berechnet. Rückhaltlose Hinwendung zu den Interessen der Welt und des Lebens darf man unbedenklich das Erkennungszeichen der modernen Menschheit nennen. Industrie, Handel, Gewerbe, Handwerk, Landwirtschaft rufen und stellen die Menschen in ihren Dienst und verlangen eine Anspannung aller Kräfte; die Hast der Verhältnisse bedingt vielfach auch eine Hingabe des inneren Menschen an die irdischen Dinge und Geschäfte; eine derartige intensive Hinkehr zu den irdischen Interessen und der bei nicht wenigen sich einstellende Drang, sich für die gesteigerte Arbeitsleistung durch reichlichen Genuß der Erdenfreuden schadlos zu halten, hat eine Abschwächung des Interesses für das übernatürliche Leben, für das Ewige, für die Welt der Gnade zur Folge. Wenn Jakobus seinen Judenchristen das theoretische Festhalten am Glauben bezeugt, so mag man einer sehr großen Zahl unserer heutigen Christen das ähnliche Zeugnis ausstellen, daß sie die christlichen Lehrsätze über Tod, Gericht, Himmel, Hölle; die Wahrheit betreffs der Hinfälligkeit der sog. irdischen Güter im Vergleich zu dem bleibenden absoluten Wert der Gnaden und Schätze des Christentums nicht anzweifeln; aber man wird ein Recht haben zu behaupten: viele, sehr viele Christen der Gegenwart haben kein lebendiges, ihr Tun beherrschendes Bewußtsein hinsichtlich dieser Lehrpunkte und lassen über den Geschäften und Arbeiten des Lebens die Sorge für das Ewige außer acht. Da aber das Wort des Herrn über das Eine Notwendige (Lk 10, 42) nicht außer Kraft und Geltung gesetzt werden kann, müssen die vom Heiligen Geist gesetzten Hirten und Seelsorger die Angehörigen des nomen christianum ohne Unterlaß anhalten, sei es gelegen oder ungelegen, ob der Arbeit im Dienste der Welt die Rettung der Seele nicht zu vernachlässigen. Hierbei wird ihnen die Jakobusepistel mit ihren eindringlichen Didaskalien ausgezeichnete Dienste leisten.

Lateinische Übersetzung des Jakobusbriefes im Codex Corbeiensis nach der Fixierung durch Mayor¹.

Kap. 1. 1. Iacobus dei et domini Iesu Christi seruus xii tribubus quae sunt in dispersione salutem. 2. Omne gaudium existimate fratres mei quando in uarias temptationes incurritis, 3. scientes quod probatio uestra operatur sufferentiam. 4. Sufferentia autem opus consummatum habeat, ut sitis consummati et integri in nullo deficientes. 5. Et si cui uestrum deest sapientia, petat a deo, quia dat omnibus simpliciter et non impropere, et dabitur illi. 6. Petat autem in fide nihil dubitans: qui autem dubitat similis est fluctui maris, qui a uento fertur et defertur: 7. nec speret homo ille quoniam accipiet aliquid a domino. 8. Homo duplici corde inconstans in omnibus uis suis. 9. Glorietur autem frater humilis in altitudine sua; 10. locuples autem in humilitate sua, quoniam sicut flos feni transiet. 11. Orietur enim sol cum aestu suo et siccat fenum et flos eius cadit et dignitas faciei ipsius perit: sic et locuples in actu suo marcescit. 12. Beatus vir qui sustinuerit temptationem: quoniam probatus factus accipiet coronam uitae quam promittit eis qui eum diligunt. 13. Nemo qui temptatur dicat quoniam a deo temptatur: deus autem malorum temptator non est: temptat ipse neminem. 14. Unusquisque autem temptatur a sua concupiscentia, abducitur et eliditur. 15. Deinde concupiscentia concipit et parit peccatum: peccatum autem consummatum acquirit mortem. 16. Nolite errare fratres mei dilecti. 17. Omnis datio bona et omne donum perfectum desursum descendit a patre luminum apud quem non est permutatio uel modicum obumbrationis. 18. Uolens peperit nos uerbo ueritatis ut simus primitiae conditionum eius. 19. Scitote fratres mei dilecti. Sit autem omnis homo uelox ad audiendum; tardus autem ad loquendum, tardus autem ad iracundiam. 20. Iracundia enim uiri iustitiam dei non operatur. 21. Et ideo exponentes omnes sordes et abundantiam malitiae, per clementiam excipite genitum uerbum, qui (quod) potest saluare animas uestras. 22. Estote autem factores uerbi et non auditores tantum, aliter consiliantes. 23. Quia si quis auditor uerbi est et non factor, hic est similis homini respicienti faciem natalis sui in speculo: 24. aspexit

¹ A. a. O. 3—27.

se et recessit et in continenti oblitus est qualis erat. 25. Qui autem respexit in legem consummatam libertatis et perseverans, non audiens obliuionis factus, sed factor operum, hic beatus erit in operibus suis. 26. Si quis autem putat se religiosum esse, non infrenans linguam suam, sed fallens cor suum, huius uana est religio. 27. Religio autem munda et immaculata apud dominum haec est: uisitare orphanos et uiduas in tribulatione eorum, seruare se sine macula a saeculo.

Kap. 2. 1. Fratres mei, nolite in acceptione personarum habere fidem domini nostri Iesu Christi honoris. 2. Si autem intrauerit in synagogam uestram homo anulos aureos in digitos habens in ueste splendida, intret autem pauper in sordida ueste; 3. respiciatis autem qui uestitus est ueste candida et dicatis, Tu hic sede bene, et pauperi dicatis, Tu sta, aut sede illo sub scamello meo; 4. diiudicati estis inter uos, facti estis iudices cogitationum malarum. 5. Audite fratres mei dilecti, nonne deus elegit pauperes saeculi locupletes in fide et heredes regni quod expromisit diligentibus eum? 6. Uos autem frustratis pauperem. Nonne diuites potentantur in uobis, et ipsi uos tradunt ad iudicia? 7. Nonne ipsi blasphemant in bono nomine quod uocitum est in uobis? 8. Si tamen lege consummamini regale(i) secundum scripturam, Diliges proximum tuum tanquam te; bene facitis. 9. Si autem personas accipitis, peccatum operamini, a lege traducti tanquam transgressores. 10. Qui enim totam legem seruauerit, peccauerit autem in uno, factus est omnium reus. 11. Nam qui dixit, Non moechaberis, dixit et, Non occides. Si autem non moechaberis, occideris autem, factus es transgressor legis. 12. Sic loquimini et sic facite quasi a lege liberalitatis (libertatis) iudicium sperantes. 13. Iudicium autem non miserebitur ei qui non fecit misericordiam, superglorietur autem misericordia iudicium. 14. Quid prodest fratres mei si quis dicat se fidem habere, opera autem non habeat? numquid potest fides eum sola saluare? 15. Siue frater siue soror nudi sint, et desit eis uictus cotidianus, 16. dicat autem illis ex uestris aliquis, Uadite in pace, calidi estote et satulli; non dederit autem illis alimentum corporis; quid et prodest? 17. Sic et fides, si non habeat opera, mortua est sola. 18. Sed dicet aliquis, Tu operam (opera) habes, ego fidem habeo; ostende mihi fidem sine operibus: et ego tibi de operibus fidem. 19. Tu credis quia unus deus: bene facis: et daemonia credunt et contremiscunt. 20. Uis autem scire o homo uacue, quoniam fides sine operibus uacua est? 21. Abraham pater noster, nonne ex operibus iustificatus est, offerens Isaac filium suum super aram? 22. Uides quoniam fides communicat cum operibus suis, et ex operibus fides confirmatur, 23. et impleta est scriptura dicens, Credidit Abraham domino et aestimatum est ei ad iustitiam, et amicus dei

uocatus est. 24. Uidetis quoniam ex operibus iustificatur homo et non ex fide tantum. 25. Similiter et Raab fornicaria, nonne ex operibus iustificata est, cum suscepisset exploratores ex xii tribubus filiorum Israel et per aliam uiam eos eiecisset? 26. Sicut autem corpus sine spiritu mortuum est, sic fides sine opera (operibus) mortua est.

Kap. 3. 1. Nolite multi magistri esse fratres mei, scientes quoniam maius iudicium accipiemus. 2. Multa autem erramus omnes. Si quis in uerbo non errat, hic erit consummatus uir: potens est se infrenare, et totum corpus. 3. Si autem equorum frenos in ora mittimus ut possint consentire, et totum corpus ipsorum conuertimus. 4. Ecce et naues tam magnae sunt et a uentis tam ualidis feruntur, reguntur autem paruulo gubernaculo et ubicumque diriguntur uoluntate eorum qui eas gubernant. 5. Sic et lingua paruulum membrum est et magna gloriatur. Ecce pusillum ignis in quam magna(m) silua(m) incendium facit! 6. Et lingua ignis saeculi iniquitatis: lingua posita est in membris nostris, quae maculat totum corpus et inflammat rotam natiuitatis et incenditur a gehenna. 7. Omnis autem natura bestiarum siue uolatilium, repentium et natantium domatur et domita est: 8. naturae autem humanae linguam nemo hominum domare potest: inconstans malum plena ueneno mortifero. 9. In ipsa benedicimus dominum et patrem, et per ipsam maledicimus homines qui ad similitudinem dei facti sunt. 10. ex ipso ore exit benedictio et maledictio. Non decet fratres mei haec sic fieri. 11. Numquid fons ex uno foramine bullit dulcem et salmacidum? 12. Numquid potest, fratres mei, ficus oliuas facere, aut uitis ficus? Sic nec salmacidum dulcem facere aquam. 13. Quis sapiens et disciplinosus in uobis demonstrat de bona conuersatione opera sua in sapientiae clementia? 14. Si autem zelum amarum habetis et contentionem in praecordiis uestris; quid alapamini mentientes contra ueritatem? 15. Non est sapientia quae descendit desursum, sed ter-
restris, animalis, daemonetica. 16. Ubi autem zelus et contentio, inconstans ibi et omne prauum negotium. 17. Dei autem sapientia primum sancta est, deinde pacifica et uerecundiae consentiens, plena misericordiae et fructuum bonorum, sine diiudicatione, irreprehensibilis, sine hypocrisi. 18. Fructus autem iustitiae in pace seminatur qui faciunt pacem.

Kap. 4. 1. Unde pugnae et unde rixae in uobis? Nonne hinc? ex uoluptatibus uestris quae militant in membris uestris? 2. Concupiscitis et non habetis: occiditis: et zelatis, et non potestis impetrare: rixatis et pugnatis et non habetis, propter quod non petitis. 3. Petitis et non accipitis, propter hoc quod male petitis, ut in libidines uestras erogetis. 4. Fornicatores, nescitis quoniam amicitia saeculi inimica dei est?

Quicumque ergo uoluerit amicus saeculi esse inimicus dei perseuerat. 5. Aut putatis quoniam (inaniter) dicit scriptura, Ad inuidiam conualescit spiritus qui habitat in uobis? 6. Maiorem autem dat gratiam. Propter quod dicit, Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. 7. Subditi estote deo: resistite autem zabolō, et fugiet a uobis. 8. Accedite ad dominum, et ipse ad uos accedet. Mundate manus peccatores, et sanctificate corda uestra duplices corde. 9. Lugete miseri et plorate: risus noster in luctum conuertatur et gaudium in tristitiam. 10. Humiliate uos ante dominum et exaltabit uos. 11. Nolite retractare de alterutro, fratres. Qui retractat de fratre, et iudicat fratrem suum, retractat de lege et iudicat legem. Si autem iudicas legem, non es factor legis sed iudex. 12. Unus est legum positor et iudex, qui potest saluare et perdere: tu autem quis es qui iudicas proximum? 13. Iam nunc qui dicunt: hodie aut cras ibimus in illam ciuitatem et faciemus ibi annum et negotiabimur et lucrum faciemus: 14. qui ignoratis crastinum. Quae autem uita uestra? momentum enim est, per modica uisibilis, deinde et exterminata. 15. Propter quod dicere uos oportet: Si dominus uoluerit et uiuemus et faciemus hoc aut illud. 16. Nunc autem gloriamini in superbia uestra. Omnis gloria talis mala est. 17. Scientibus autem bonum facere et non facientibus, peccatum illis est.

Kap. 5. 1. Iam nunc locupletes plorate ululantes in miseriis uestris aduenientibus. 2. Diuitiae uestrae putrierunt, res uestrae tiniauerunt. 3. Aurum uestrum et argentum aeruginauit, et aerugo ipsorum erit uobis in testimonium et manducabit carnes uestras tanquam ignis. Thesaurizastis et in nouissimis diebus. 4. et ecce mercedes operariorum, qui arauerunt in agris uestris, quod abnegastis, clamabant, et uoces qui messi sunt ad aures domini sabaoth introierunt. 5. Fruiti estis super terram et abusi estis: cibastis corda uestra in die occisionis. 6. Damnastis et occidistis iustum: non resistit uobis. 7. Patientes ergo estote fratres usque ad aduentum domini. Ecce agricola expectat honoratum fructum terrae, patiens in ipso usquequo accipiat matutinum et serotinum fructum. 8. Et uos patientes estote, confortate praecordia uestra, quoniam aduentus domini adpropiauit. 9. Nolite ingemiscere fratres in alterutrum, ne in iudicium incidatis. Ecce iudex ante ianuam stat. 10. Accipite experimentum fratres de malis passionibus et de patientia prophetas qui locuti sunt in nomine domini. 11. Ecce beatos uidistis, quoniam uisceraliter dominus misericors est. 12. Ante omnia autem, fratres mei, nolite iurare neque per caelum neque per terram, nec alterutrum iuramentum. Sit autem apud uos, Est est, Non est non est; ne in iudicium incidatis. 13. Anxiat aliquis ex uobis? oret:

hilaris est? psalmum dicat. 14. Et infirmus est aliquis in uobis? uocet presbyteros, et orent super ipsum ungentes oleo in nomine domini: 15. et oratio in fide saluabit laborantem, et suscitabit illum dominus, et si peccata fecit, remittuntur ei. 16. Confitemini alterutrum peccata uestra et orate pro alterutro ut remittatur uobis: multum potest petitio iusti frequens. 17. Helias homo erat similis nobis, et oratione orauit ut non plueret, et non pluit in terra annis tribus et mensibus sex. 18. Sed iterum orauit, et caelum dedit pluuiam, et terra germi-
nauit fructum suum. 19. Fratres mei si quis ex uobis errauerit a ueritate et aliquis eum reuocauerit; 20. qui reuocauerit peccatorem de erroris uia, saluat animam de morte sua et operiet multitudinem peccati. — Explicit epistola Iacobi filii Zaebedei¹.

¹ Man vgl. hierzu die Ausführungen Quartalschrift 1908, 329—339.

Namen- und Sachregister.

A.

Aberle 135.
 Abfassungszeit der Jakobusepistel 11 ff.
 Abraham, Rechtfertigung desselben 125 ff.
 — Freund Gottes 129.
 Absage an die Welt 51 169 171.
 ἄγγελοι, Boten, Kundschafter 130 f.
 Addicere 183.
 ἀκαταστασία 49 156.
 ἀκατάστατος 49.
 ἀλλήθεια 155 204.
 Alliterationen 25.
 Alphäus 1 3.
 ἀναστροφή 154.
 ἀνερίσσειν 47.
 Anfechtungen 35; Bedeutung derselben
 für das Christentum 36 f.
 Ankunft des Herrn 185 ff.
 Antiochien 31.
 Antlitz des Menschen 80.
 ἀπαρχή 68 69 71.
 ἀπειραστος 57 ff.
 ἀπλῶς 44 ff.
 Apollon 99.
 Apostelverzeichnisse 1 4.
 Arbeitslohn 180 f.
 Aristophanes 144.
 Aristoteles 143.
 Arkandisziplin 99.
 Arme, Armut 98 105.
 Augustinus 63 114 134 142 149 191.
 Ausdauer 40.
 Auserwählung der Christen 103 ff.
 Ausharren, geduldiges 184 ff.

B.

Barmherzigkeit, göttliche 191; christliche
 115 119 ff.
 Barnabas 3 7.
 Bartmann 127.
 βασιλεία 105.
 Bassett 27.
 Beda 26 34 45 48 53 59 63 64 66 68
 70 75 90 95 114 118 122 141 146 147
 160 178 200.

Bedrückung der Armen 53.
 Befleckung der Seele 169.
 Begierde 66 ff; nach Geld und Gut 161.
 Begierlichkeit 61.
 Bekehrung eines Sünders 203 f.
 Bekenntnis der Sünden 197 ff.
 Bewährung 54.
 Beyschlag 27 45 75 85 113 151 164.
 Bisping 27 45 127 135 138.
 Bittgebet 203 f.
 Blaß, Gramm. 175.
 βλασφημῆσιν 107 ff.
 Brandscheid 189.
 Brückner 27.
 Brüder Jesu 7.
 Bruderliebe 120 f.
 Bruders 3.
 Bürger 1 27.
 Buße 169 ff.
 Buttman, Gramm. 113 151 163 168 175.

C.

Cäsarea 7 70.
 Charismen 15.
 Christologie des Jakobus 93 ff.
 Chrysostomus 26 55 63 90 118 125 138
 188 200.
 Cladder 19 21 26 30 35 64 95 151.
 Codex Corbeiensis 5 44 48 53 57 65 70
 78 80 85 101 102 105 118 140 142
 143 178 181 183 200.
 Const. apost. 100.
 Cornelius a Lap. 27 45 64 81 85 113
 135 154 173.
 Cramer 26.

D.

δαμονιώδης 156.
 Damaskus 7 9 10 31.
 Dämonen 119 123 145.
 Deißmann 32 39 55 107 109 111 112 124
 154 169 171 177 181 186 188 189.
 Demut 165.
 διάβολος 156 168.
 Diakonen 98.
 διακρίνεσθαι 46 47 101.

διασπορά 30 f.
 Didymus 26 40 42 55.
 δίκαιος 183 ff.
 δίψυχος 48 169.
 δοκίμιον 32 ff 42.
 δόξα 93 ff.
 Drangsal 36 87 f.
 Dulder, frommer 190.

E.

Ebenbildlichkeit der Menschen mit Gott 149.
 Ehebruch, im geistigen Sinn 163.
 Eifer, bitterer 155.
 Eigenschaften der wahren Weisheit 157.
 — der falschen Weisheit 155 f.
 Eitelkeit der irdischen Güter und Schätze 50 52 f 179 f.
 ἐκκλησία 97 f 195.
 Elias 189 202.
 ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα Ἰησοῦ 107 ff.
 Epiphanius 98.
 Erasmus 147.
 Erben des Himmels 104 ff.
 Erbsünde 61.
 Erdmann 15 27 56 61 75 84 104.
 Erhöhung durch Gott 170.
 Erhörung des Gebets 202 ff.
 Erstlinge des Gottesreiches 68 ff.
 Estius 27 44 53 64 70 71 85 103 106 109 113 135 146 147 151 154 168 172 173 178.
 Eusebius 4 5.
 Euthymius 26.
 Ewald 27.

F.

Feilmoser 135.
 Feindschaft Gottes 163 f.
 Feine 27 98.
 Feuer 143.
 Fingerring 98.
 Fluch, gegen den Nächsten 149 f.
 Flugschrift, der Jakobusbrief 32 188.
 Freude, wahre 36 ff; falsche, weltliche 170.
 Freundschaft mit der Welt 163.
 — mit Gott 163 f.
 Friede 158 f.
 Frömmigkeit 86.
 Frucht der Erde 203.
 — der Gerechtigkeit 158 f.
 Fürbitte 203 f.

G.

Gabe, gute 65.
 Galiläa 31 188.
 Geben, Art desselben 44 f.
 Gebet 43 162 199 ff.
 Gebser 27.
 Geduld 40 ff 185 ff.
 Geist, des Menschen 164 ff.

Genußsucht 160 ff.
 Gerechtigkeit vor Gott 74 158.
 Gericht, einstiges 115 ff 137 ff 189.
 Gerichtshöfe 107 ff.
 Gesang 149 194.
 Gesetz, das königliche 110 f.
 — der Freiheit 114 f
 — Norm des Gerichtes 115.
 Gesetzgeber, Gott 171.
 Glaube 46; lebendiger, toter Glaube 120 ff.
 Vollendung des Glaubens durch Werke 128.
 Glaubensbekenntnis 68 123 f.
 Gold 179.
 Gott, Geber guter Gabe 65.
 — Vater der Lichte 65.
 — Spender des übernatürlichen Lebens 67 ff.
 Gottesdienst, wahrer und falscher 86.
 Gottesfürchtige 53.
 Gottesreich 105.
 Grafe 19 25 43 67 72 124 138 146 184 187.
 Grußüberschrift 1 28 ff.
 Güter dieser Welt 178 f.

H.

Habgier 160.
 Hader 154 f.
 Handel, Handelsgeschäfte 175.
 Harnack 19 33.
 Hartherzigkeit 174 180.
 Hauch 176.
 Haupt 5 90.
 Hegesipp 1 4 6 29.
 Heiden 70 99.
 Heidenchristen 11 68 69 71.
 Heimsuchungen 42.
 Herodes Agrippa 1 5.
 Herz, Sitz des natürlichen Lebens 182.
 — Sitz der Sehnsucht 187.
 Hieronymus 1.
 Hingabe an Gott 163 ff.
 Hoffärtige 166.
 Hofmann 27 102 106 113 117 164 188 191.
 Hoheit der Christen 51.
 Homer 144.
 Horaz 100.
 Hörer des Wortes 79.
 — vergeßliche 83.
 Hug 135.
 Huther 27 166.

I.

Ignatius 88.
 Innitzer 184.
 Iob 9 190 f.
 Ironie, Anwendung derselben durch Jakobus 51.
 Irrtum 204.
 Isaak 119 125 ff.
 Israel 9 30 69 103 105.

J.

Jakobus, des Alphäus Sohn 1; Bruder des Herrn 1 ff; Bischof von Jerusalem 2; seine Kenntniss des AT und Gesetzes-treue 5 f; seine christliche Gerechtigkeit und Frömmigkeit 6; sein Gebets-eifer 12 203; Zugehörigkeit zum Apostelkollegium 2 ff; apostolischer Seelsorger 17; sein Tod 4.
 Jakobus, des Zebedäus Sohn 1 5 11 28.
 Jakobusbrief, der Verfasser 1 ff; Abfassungszeit 11 ff; seine Bestimmung 8 ff; Zustände des Leserkreises 13 ff 35; Disposition und Inhalt 19 ff; Sprache und Stil 25 ff 42.
 Josephus Flavius 4 5 57 131.
 Judäa 31.
 Juden und Judenschaft, Judengemeinden 8 ff 10 11 98 106 f 190 192.
 Judenchristen 8 9 11 15 68 70.

K.

Kaiserkult 96.
καλὸν ὄνομα 108 f.
καλῶς ποιεῖν 111.
 Kampf und Krieg der Christen untereinander 152 160.
 — zwischen Geist und Fleisch 161.
 — mit dem Teufel 168.
 Karith 203.
κατακαυχᾶσθαι 116.
καύσων 52 f.
 Kern 27.
 Kindschaft Gottes 51 67 ff 105.
 Kirche 97 f 195.
 Kirn 166 f.
 Kleid und Kleidung 98 121 ff 179.
 Klemens A 1 29 41 97.
 — R. 13 48 162.
 Klopas 4.
 Klugheit 140 156.
 Knecht Gottes und Christi 29 f.
 Könncke 67 166.
 Kornelius 70.
κόσμος 105.
 Krankheit 194 ff.
 Krone des Lebens 54 60.
 Krüger, Gramm. 44 52 105 140 144 155 164.
 Kundschafter Israels 130 ff.

L.

Lachen 170.
 Lachmann 101 121.
 Landmann 186 ff.
 Langen 135.
 Lästerung des schönen Namens 107 ff.
 Lauter, Lauterkeit 77 101 157.
 Leben, menschliches 176.
 Lehrgedicht, der Jakobusbrief 19.

Lehrgehalt des Jakobusbriefs 22.
 Lehrweise des Jakobus 12 22 24.
 Licht, Lichter 65 f.
 Liebe zu Gott 55 105.
 — tätige, gegen den Nächsten 120.
 Lobpreis Gottes 149.
 Lockung zur Sünde 59.
 Lohn, ewiger 54 190.
 Lossprechung von Sünden 197 ff.
 Lucian 156.
 Lüge 155.
 Lust, sündhafte 60 ff 160 f.

M.

Macht Gottes 171.
 Mader 7.
 Maier 135.
 Majestät Gottes 171.
 Mammonsdiener 62.
 Mammonsdienst 173 f.
 Maria, Mutter des Jakobus 4.
 Mayor 26 27 106 121 144 147 164 182 189.
 Meer 45 47.
 Meinertz 27.
 Meistern, andere 137 ff.
μέντοι 110.
 Meßmer-Miterrutzner 27.
 Minucius Felix 175 183.
 Mitleid mit der Not des Nächsten 88 120 f.
 Mord 183 f.

N.

Nachgiebig, die wahre Weisheit 157.
 Nachlassung der Sünden 197 ff.
 Nächstenliebe 111 113.
 Nackte bekleiden 120.
 Nägeli 39 44.
 Nahrung, tägliche 120.
 Name des Herrn 196.
 Natalis Alex. 27.
Ναζωραῖοι 110.
 Neid 161 ff; in neidischer und eifersüchtiger Weise 164 166.
 Nestle 189.
 Niedergeschlagenheit 170.
 Niedrigkeit 51.
νόμος βασιλικός 110 f.
 Nösigen 9 12 15 20 74 75 84.

O.

Obrigkeit, heidnische 11.
οἰσεσθαι 47.
 Ökumenius 26 33 38 45 51 53 58 66 70 78 85 90 91 103 118 125 134 146 148 149 151 160 167 173 178 182 188.
 Öl, Ölbaum 151.
 Ölung, heilige 194 ff.
 Opferung Isaaks 126.
ὀργή 74 ff.

Origenes 201.
ὁρμή 142.
Orphiker 146.
Ostraka 32 96.

P.

Palästina 8 9 10 15 34 180.
Papyri 32 96.
παρρηγοῖσθαι 80.
Parteilichkeit, Personenansehen, partiisch 93 ff 157.
Pastor Hermae 13 97 168 181.
Paulus 2 3 7 10 104 133 ff.
περισσεία 77 79.
Peschito 5 58.
Petrus 2 3 4 28
Pfeiffer 13 20 21.
Pferde, Zügelung derselben 142 f.
Philo 144 192.
Phokylides 144.
πίστις, πιστεῖν 40 119 ff.
Polybius 156.
Polykarp 88.
Prahlerci 177.
πραότης 76 154.
Presbyter der Kirche 195 ff.
Profit 175.
Propheten des Alten Bundes 189.
Prüfungen 38 ff.
Psalm 149 194.

R.

Rad des menschlichen Lebens 145.
Rahab 130 ff.
Rechtfertigung 21 121 ff; Verhältnis der Lehre des Jakobus und Paulus darüber 132 ff.
Reden 72 ff 140.
Reichen, die 9 10 14 106 109; Gewalttätigkeit derselben 183.
Reinigen der Hände 169.
Resch 55.
Retten, Rettung der Seele 78 204 f.
Reue 170.
Richten, den Nächsten 171.
Richter 116 171.
Rost 179.
Rufinus 182.

S.

Sakrament der Buße und Ölung 194 ff.
Salzwasser 151.
Samaria 10.
Sanftmut 78 154.
σάρκες αἱ 180.
Schanz 135.
Schegg 17 27 45 76 84 89 93 95 113 122 139 202.
Schiffahrt 205.
Schiffe, Lenkbarkeit 142 f.
Schlachttag 182 f.
Schlatte 27.

Schleiermacher 19.
Schmidt 27 191.
Schmutz der Sünde 76 ff 79.
Schnitter 180.
Schrift des AT 165 ff.
Schwarz 95 121 f.
Schwegler 11.
Schwelgerei 182.
Schwören 192.
Seneca 140 175.
Seufzen, unmutsvolles gegen den Nächsten 189.
Sidon 10.
Soden, v. 27 53 56 75 80 145.
σπαταλῶν 182.
Spiegel 80 ff.
Spitta 27 32 43 50 57 70 72 76 78 83 84 89 90 95 102 109 138 187.
Stephanas 71.
Stephanus, Folgen seiner Steinigung 34.
Steuermann, Steuerruder 142 f.
συναγωγὴ 96 f.
Sünder 169.
Syrien 9 31.

T.

Tage, letzte 180.
Täter, des Wortes 79; Werkträger 83.
Taufe 68.
Tertullian 175 200.
Teufel 49 145 153 168.
Theodor von Mopsuestia 6.
Theophilus 97.
Thomas de Vio 27.
Thukydides 140.
Tieleman 19 86 136.
Tiere, ihre Zähmbarkeit 146 f.
Trauer ob der Sünde 170.
Trenkle 27 95 139.
Tychikus 32.

U.

Überbleibsel 77.
Überhebung über den Nächsten 171.
Übertretung des Gesetzes 111 ff.
Unterwerfung, demütige, unter Gott 170.
Unveränderlichkeit Gottes 66.
Unversuchbarkeit Gottes 57 ff.
uppigkeit im Leben 182.
Urapostel 3.
Urteilen über den Nächsten 171.

V.

Verderben, ewiges 180.
Verfluchung des Nächsten 149 f.
Vergänglichkeit des Lebens 156; der irdischen Größe und Macht 52 178 ff.
Vergewaltigung des Gläubigen und Gerechten 107 183.
Verheißung, göttliche 105.
Verirrung 204.

Vermessenheit der weltlich Gesinnten 174 ff.
 Versuchung zum Bösen 57.
 Vollkommenheit, sittliche 41 140.
 Volk, ausgewähltes 103.
 Vorbilder der Geduld 189.
 Vorenthaltung des Lohnes 180 f.

W.

Waisen 87 ff.
 Wandel, guter 154.
 Wandel (Eigennamen) 20 27 75.
 Wasser, süßes, bitteres 150 f.
 Weber 91.
 Weisheit, wahre, himmlische, irdische, teuflische 17 21 35 43 50 73 156.
 Weiß B. 15 19 27 102 104 146 166 172 184.
 Welt 50 88; Weltdienst 50 174 ff; Weltgeist 74 163 175; Weltleute 55 175 ff; von der Welt sich rein bewahren 21 22 88 f.
 Werke, gute, der Barmherzigkeit 78 118 ff. 130 157.
 Westcott-Hort 95.
 Wette, de 19 27.

Wiedergeburt 67 ff 176.
 Wiener, Gramm. 52 66 186.
 Wiesinger 27.
 Wille Gottes 176 f.
 Windischmann 135.
 Witwen 87 f.
 Wordsworth 182.
 Wort der Wahrheit 67 f.

Z.

Zahn Th. 11 15 35 135 160.
 Zank 160.
 Zauberpapyrus 123.
 Zebaoth, Herr 181.
 Zeller 55.
 Zerstreuung 30.
 Zeugung, göttliche 67 f.
 Zorn, Zorngeist der Welt 74 ff 89.
 Zügelung der Zunge 21 f 50 73 136 ff;
 Schwierigkeit der Zügelung 140 147 f.
 Zunge, Macht derselben 143; verderbliche Wirkungen 143 f.
 Zweck des Jakobusbriefs 19.
 Zweifel und Zweifler beim Gebet 47.
 Zweiseelig 36 169.
 Zwölfstämmevolk 8 34.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Weitere Werke von Prof. Dr Joh. Ev. Belser:

• **Einleitung in das Neue Testament.** *Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage.* gr. 8^o (X u. 888) M 12.—; geb. in Halbf Franz M 14.60

Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn nach den vier Evangelien ausgelegt. gr. 8^o (VIII u. 524) M 8.—; geb. in Halbf Franz M 10.—

Der Epheserbrief des Apostels Paulus übersetzt und erklärt. gr. 8^o (VIII u. 210) M 4.50; geb. in Leinw. M 5.30

Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus übersetzt und erklärt. gr. 8^o (VIII u. 302) M 5.60; geb. in Leinw. M 6.80

Die Selbstverteidigung des hl. Paulus im Galaterbriefe (1, 11 bis 2, 21). (Biblische Studien, I. Band, 3. Heft.) gr. 8^o (VIII u. 150) M 3.—

Die Briefe des hl. Johannes übersetzt und erklärt. gr. 8^o (X u. 166) M 3.—; geb. in Leinw. M 4.—

Das Evangelium des hl. Johannes übersetzt und erklärt. gr. 8^o (XIV u. 576) M 8.—; geb. in Halbf Franz M 10.—

Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte auf Grund der Lesearten des Codex D und seiner Genossen geliefert. gr. 8^o (VIII u. 170) M 3.50

223816

BS

2785

.B45

1909

Belser, Johannes Evangelist, 1850-1911

Die Epistel des heiligen Jakobus /
übersetzt und erklärt von Johannes
Evang. Belser. -- Freiburg im Breisgau
: Herder, 1909.

vi, 215 p. ; 24 cm.

Includes bibliographical references
and index.

1. Bible. N. T. James--Commentaries
I. Bible. N. T. James. German. Belser,
1909. II. Title

223816

CCSC

05 JUL 91

5854917

CSTMxc

